

FELICE CIRO PAPPARO

Scritti a margine

a cura e con una postfazione
di Salvatore Prinzi

Federico II University Press



fedOA Press



Felice Ciro Papparo

Scritti a margine

a cura e con una postfazione
di Salvatore Prinzi

Federico II University Press



fedOA Press

Scritti a margine / Felice Ciro Papparo ; a cura e con una postfazione di Salvatore Prinzi. – Napoli : FedOAPress, 2020. – 168 p. ; 21 cm.

Accesso alla versione elettronica:

<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-083-6

DOI: 10.6093/ 978-88-6887-083-6

© 2020 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”

Piazza Bellini 59-60

80138 Napoli, Italy

<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Prima edizione: ottobre 2020

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza

Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Premessa</i>	7
1. Un corpo trascendentale?	9
2. L'eventuarsi del possibile: il chaosmos	31
3. Rammemorare <i>invece che</i> Sognare: via dalla Rap-presentazione	51
4. Un confronto impossibile? Bruno e Nietzsche	75
5. Un moralista mistico?	91
6. L'implacabile <i>Schein</i>	113
Salvatore Prinzi, <i>Tentare la vita. Su alcuni motivi nella riflessione di Felice Ciro Papparo</i>	145

Premessa

Scritti a margine... perché la raccolta, di varia lunghezza e anche intensità, degli scritti che qui di seguito si leggerà ha avuto esattamente questa modalità compositiva: *quasi scritti sul margine* del testo autoriale di volta in volta preso in esame, con il quale, e come testo e come autore, lo scrivente queste note ha stabilito un dialogo e a volte una diatriba per *captare*, con lo *stiletto del commento* che si formava man mano che procedeva nella comprensione, non sempre facile o facilitata dalla “sintassi” del testo autoriale, la cifra stilistica-concettuale che andava ad esaminare.

Concentrate sulla pagina, le note appaiono, in questa forma ‘raccolta’ avere *una coerenza e un ordine*, che, nel mentre si accumulavano nella testa del ‘commentatore’, avevano piuttosto la figura *opposta* dello *sparpagliamento* e della *incoerenza* (buttate qui e là, in un angolo o in un altro della sua testa, non sempre *immediatamente* giustificate, nel loro essere state prelevate dal ‘grumo concettuale’ dell’*altro testo*: quello ‘autoriale’ di partenza, *come pertinenti e possibili* di fungere da *nucleo-pivot* dell’*altro ragionamento*). Eppure, nonostante la scarsa aderenza alle figure del *coerire* e dell’*ordinare*, esse lo sono, *ordinate e coerenti*; ma in un senso che non esiterei a definire, in taluni casi o forse in tutti, *viziato* e forse anche *pre-tesuoso* a causa del *testo* che fa da *con-testo* a me e ai critici. Ma questo senso viziato, una sua *giustificazione* ce l’ha, non razionale, certo, ma *passionale*, variamente declinata dall’una parte (me scrivente) e dall’altra (i critici convocati): difatto, *le sujet textuel*, comune a me e ai ‘critici’, ovvero il *textum*-Friedrich Nietzsche, la sua figura e il

suo pensiero, è la *passione* accomunante e costante, di cui, anche nel corso delle mie note a margine, si coglierà, attraverso l'intelligenza riversata sulla carta dai critici da me scelti, e che in parte ho tentato di restituire, l'*incidenza* nei suoi *lettori* – diventati, sia me che i critici, a questa stessa altezza passionale che li *approssima, uguali in quanto meri lettori e diversi come lettori in proprio*, e questo a causa della «*lettura in intensità*», che dai loro scritti promana. Una *lettura intensa e intensionale a un tempo* che perciò stesso li restituisce *nella e alla loro singolare differenza ma come punti* al tempo stesso della medesima “costellazione amicale”.

1. Un corpo trascendentale?

In un saggio, intitolato: *Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie*, Barbara Stiegler discutendo, nelle prime pagine del suo testo, l'idea nicciana di *corpo vivente*, di cui il frammento postumo 5[65], riportato nel testo, illustra e sintetizza una delle caratteristiche più importanti: *quella dell'assimilazione da parte del vivente ai fini 'identitari'*¹, così commenta: «Tout ce qui vit rend identique (assimilation) et ramène à soi (appropriation). La constitution d'objets stables et identiques n'est qu'un cas particulier de l'assimilation et de l'appropriation organiques».

Avendo, all'inizio del saggio, riproposta la ben nota 'sostanziale' differenza tra il punto di partenza della costituzione del soggetto moderno, posta da Descartes nell'anima, nell'*Ego*, e quello, "al di là del moderno", nel senso di 'rovesciante' il punto di vista moderno, di Nietzsche, che fa partire viceversa la questione dell'«unità soggettiva», la sua 'identità', dal *corpo*; rilevato, sia nell'uno e nell'altro filosofo, che è «la question dell'unité subjective – ... la question de savoir ce que c'est que d'être un sujet capable de s'éprouver come *un* et de se dire soi-même comme un *ego*», ad essere *il pivot problematico* per entrambi, la Stiegler, per il modo in cui l'una (l'anima) e l'altro (il corpo) *giocano a comporre e forse a risolvere*, in Cartesio da un lato e in Nietzsche dall'altro, il problema identitario del 'soggetto', ritiene che *non sia impertinente* 'coordinare' Cartesio e Nietzsche su tale questione-chiave.

Così, a partire dal concetto nicciano di «assimilazione-appropriazione» (presente nel frammento postumo da lei citato), visto che

«la philosophie [nicciana] *commence encore méthodiquement* par la “représentation exacte” du sujet par lui-même», forse è possibile

remettere in cause l’idée naïve selon laquelle, en mettant le corps vivant à la place de l’âme, Nietzsche se serait soudainement libéré du commencement moderne, opposant à la rationalité cartésienne certaine d’elle-même [...] un tout nouveau monde: le monde souterrain du corps, le règne incalculable des pulsions et des affects, jusque là toujours ignoré et dénié, et pour la première fois, enfin, reconnu et pris en charge par la philosophie.

Anche perché, aggiunge la Stiegler, «non seulement le corps ici pris en vue est *un phénomène distinct*, un point de départ *méthodique et saisissable* (*plutôt qu’une pulsion obscure, invisible et impensable*), mais [perché] *il semble hériter [dei] traits* principaux de l’ego cartésien». D’altro canto, avendo Nietzsche, «attentif à la réponse des biologistes», affermato che il «propre du *Leib* par rapport au *Körper* est qu’il se nourrit et qu’il digère: qu’il *assimile*, qu’il rende identique (*ad-similare*), qu’il ramène au même», allora, sottolinea la Stiegler, «à la lumière de cette interprétation du corps vivant, *le rendre-identique* de l’ego cogitant se révèle être un simple cas particulier de l’assimilation organique», assunto questo, precisa l’autrice, che viene confermato se *prendiamo in considerazione* «la fin de la seconde Méditation» nella quale è *chiaramente espresso* il *senso* del giudicare cogitante: «...qui juge que ce qu’il sent est le même», tant’è vero che «être un ego, dans cette ultime version du *cogito*, *c’est vouloir souverainement, spontanément et à partir de soi-même l’identité, c’est décider de ramener tout ce que l’on éprouve à l’identique, à soi et au même* [cc.mm.]».

Se tutto questo è vero, e se per Nietzsche «l’ego conscient n’est [...] qu’un cas particuliers du corps vivant interprétant», come evidenzia il frammento postumo del 1887, allora, essendo «la constitution d’objets stables et identique [...] qu’un cas particulier de l’assimilation et de l’appropriation organiques», è *possibile*, anzi «*doit-on*

conclure [corsivo mio] que l'*ego* de Descartes n'est pas autre chose que son corps. Il n'est qu'un cas particulier, qu'un instrument, qu'un organe du corps vivant».

Volutamente spingendo la sua proposta interpretativa in direzione di una prossimità non estrinseca tra i due autori, pur collocati su due versanti diversi, la Stiegler, attraverso una specie di simmetria rovesciata, *arriva a proporre* l'intera problematica messa in campo da loro sotto il seguente e *provocatorio* interrogativo: «*A moins que le corps vivant de Nietzsche ne soit lui-même qu'une espèce d'ego*»!²

Rinviando il lettore a vedere da sé come la disamina della *tesi provocatrice* viene con raffinata perizia svolta dall'autrice³, vorrei, – e così andiamo giusto nella direzione di questo mio primo *scritto a margine*: 'interrogare' cioè Heidegger sulla questione del *corpo* (in Nietzsche, innanzitutto, ma anche nello stesso Heidegger) – aggiungere un'altra notazione della Stiegler, facendola fungere da avvio alle mie notazioni. Scrive la Stiegler:

Si le corps vivant est le même que l'*ego* (conscient, sentant, voulant, pensant et projetant sur les chose une identité qui surgit spontanément de lui-même) et s'il se saisit lui-même sur le mode (répresentation, clarté et distinction, méthode), *mettre le corps vivant à la place de l'ame, fondamentalement, qu'est-ce que cela change?* [c.m.] Pour Heidegger, *qui est probablement celui qui a le mieux perçu tout ce qui le Leib de Nietzsche devait à l'ègò de Descartes* [c.m.], cela ne change, fondamentalement, rien: "Que Nietzsche mette le corp vivant (*Leib*) à la place de l'âme et de la conscience *ne change rien à la position fondamentale établie par Descartes*" [c.m.]⁴.

Bene, è giusto dall'affermazione *tranchant* di Heidegger che vorrei partire per affrontare la questione della 'corporeità'. Se, come si è letto, per lui *nulla cambia*, se si parte da un estremo (l'anima) o dall'altro estremo (il corpo), della *posizione fondamentale stabilita da Cartesio*, nella storia della metafisica, *sulla questione dellla soggettività*

(al punto che si potrebbe ripetere – ma mutando il nome e limitato ovviamente al Moderno in avanti, per la posizione centrale che ha Cartesio nella storia della filosofia moderna e soprattutto per il e nel modo in cui Heidegger *ha stabilizzato la figura fondatrice di Cartesio e del suo Cogito* per ciò che avverrà dopo –, la famosa espressione di Whitehead: «Tutta la storia della filosofia [moderna] occidentale non è che una serie di note a margine su Platone [su Cartesio]»), è giusto la sottovalutazione da parte di Heidegger, che evidenzia la dichiarata *irrisoria influenza, del cambio del punto di partenza* nella ‘costituzione’ della soggettività, che qui si vuole affrontare. Probabilmente *la quaestio è sintomale* non in generale, ma *proprio relativamente al posto che la tematica del corpo occupa – nella sua quasi totale assenza – nella filosofia heideggeriana*, una mancanza rilevata, in *Sein und Zeit* innanzitutto, con stupore da Sartre e che Medard Boss ricorda ad Heidegger nei *Seminari di Zollikon*⁵.

A M. Boss, Heidegger dà questa motivata risposta: «Il rimprovero di Sartre lo posso accogliere solo con la constatazione che il corporeo è la cosa più difficile e che io allora non sapevo proprio dire di più»⁶.

Il corporeo è la cosa più difficile! Che strana risposta! Abituata a spiegare-comprendere i ‘dettami fondativi’ della metafisica, la filosofia heideggeriana rimane muta e in imbarazzo davanti alla ‘cosa’ più ovvia, la più lampante: il fenomeno-corpo! Come non dar pienamente ragione a Nietzsche nella sua *querelle strutturale* sul “fraintendimento del corpo” da parte della filosofia, e che forse, più che un semplice “fraintendimento” e visto il quasi totale *oblio del corpo*, è piuttosto una costante *marginalizzazione* di tale tematica! E se quel *fraintendimento* può apparire *giustificato* lì dove vige il *simplex sigillum veri* come criterio della “ricerca della verità”, per cui *qualcosa come il corpo, che è di sicuro il regno della complessa ma anche ‘frastornante’ pluralità*, può solo essere *messo in disparte*, appare, invece, a dir poco

assurdo, in chi di quel *criterio moderno* e della sua *dissoluzione* nella e attraverso l'*a-letheia*, è stato il più 'feroce' contestatore, leggere 'giustificazioni' così peregrine! E se è quasi certamente *più a-letico*... il *non saper dire*... *di più*, sulla *problematicità* della questione(?)-corpo, forse, però, *stante il gioco dell'apparire in radura-sparire nel folto della a-letheia*, quel *non saper che dire in più s-vela* qualcosa di molto più cogente all'"umano, troppo umano" esperire il (*proprio*) corpo, vale a dire un 'sostanzioso' *non saper-chel/come-fare del/con il (proprio) corpo!*

E infatti, *dopo l'imbarazzo*, il *fenomeno-corpo*, diventata la *questione* (del corpo e della corporeità), *rimbalza* e viene affrontata nei *Seminari di Zollikon* e, per ciò che riguarda Nietzsche, riprendendo due frammenti dedicati al corpo (il 36[35] del 1885 e il 5 [56] del 1886), Heidegger sottolinea che quello in cui si dichiara il corpo un pensiero più meraviglioso della vecchia anima «contiene una verità. Invece, non può risultare giusto ciò che la seconda proposizione afferma, e cioè che il corpo sarebbe qualcosa di più comprensibile e più chiaro»⁷.

Di nuovo: il corpo per Nietzsche, «qualcosa di più comprensibile e più chiaro», *ritorna ad essere* per e in Heidegger la 'cosa' *più misteriosa e incomprensibile*, nonostante la mutata posizione. Difatti *nella ristretta cerchia di un seminario per addetti ai lavori*: medici, psicologi, psichiatri, i partecipanti al seminario di Zollikon, Heidegger si prova a dire *qualcosa del corpo*, si prova, finalmente, a 'produrre' una ravvicinata 'com-prensione' della *labirintica e frastornante pluralità del corpo*, che si ri-presenta a lui, fine esegeta dei *labirinti metafisici*, come una... "pietra d'inciampo"!

Ma, in effetti, la non accettazione da parte di Heidegger dell'affermazione nietzscheana si concentra sull'asserzione: *fenomeno-corpo*; la «fenomenalità» del corpo rinviando innanzitutto alla questione di un «apparire-a connesso a un apparire-in», fa venire in primo

piano tutta la problematicità connessa a tale nozione, soprattutto se ciò che bisogna pensare è la peculiare «spazializzazione» (appunto il suo «apparire-in») della corporeità umana.

A tal proposito, Heidegger fa un rinvio al § 23 di *Sein und Zeit* («La spazialità dell'essere-nel-mondo»), nel quale si legge che, per comprendere la peculiare spazializzazione del corpo, è necessario far riferimento alle inevitabili 'direzioni' («basso, alto, destra, sinistra, davanti, dietro») in cui è 'incluso' l'esserci. Ma *questa inerenza della spazialità alla corporeità* per Heidegger può essere compresa solo se ci si pone 'al di qua' della sua 'immediata' ed 'evidente' onticità. O meglio, a rendere possibile l'avvio della comprensione della peculiare 'fenomenalità' del corpo è l'inversione nell'ordine dei fattori: solo se si presuppone il 'trascendentale'-spazio, come 'elemento-costituente' la 'corporeità', questa può 'essere-vista' nel suo essere più proprio.

«L'esserci, scrive infatti Heidegger, non è spaziale in quanto è corporeo, bensì la corporeità è possibile solo in quanto l'esserci è spaziale nel senso di concedente-spazio»⁸.

Se così stanno le cose nel dispositivo pensante heideggeriano, per cui *il corpo come fenomeno* è possibile 'vederlo' *solo se* viene, *preventivamente*, 'appeso' alla 'rete-spazializzante' sicuramente altra dalla 'corposa' rete del corpo *in concreto*, così *dipendendo nel suo essere fenomenico* da quella, non si può, allora, che sottoscrivere la corretta notazione della Stiegler quando afferma: il «“trascendental” [è] *ce qui se pretend non affectable par l'empirique, échappant au flux des événements en les précédant (le Je pense kantien)*»⁹, anche se non condivido che, in questa maniera di intendere, correttamente a mio avviso, il “trascendentale” la Stiegler faccia rientrare anche la ricerca nicciana¹⁰. A suo dire infatti (e pur apponendo alla sua affermazione il punto interrogativo) «*l'interpréter nietzschéen*» gli *eventi* li *costituisce* «par avance», *in anticipo* cioè, iscrivendo così *questa mossa*

di pre-iscrizione 'interpretante' nello stesso 'alveo' del trascendentale kantiano, ovvero in *in una prescrizione 'anticipante'* (e preveniente, anzi) che proprio perché tale *rende non affettabile il trascendentale!*¹¹ Per me, invece, l'«interpretare» nicciano non ha nulla a che vedere con *quella modalità anaffettiva del trascendentale che chiude qualunque accesso all'empirico*, perché è *intervenendo sulla tessitura dei Triebe*, sulla *macchia impressionale delle pulsioni* che avviene l'*interpretare*, o, più precisamente, il "vivente", il suo "corpo", mediante una «forza produttiva (*eine produktive Kraft*)», *configura*, cioè 'riduce, assimila, regola' «alcuni stimoli dati: fa un'«apparenza»», in questa maniera muovendosi il corpo vivente alla maniera 'artistica', vale a dire interpretante¹².

Tornando ora al passo di Heidegger, proseguendo nella risposta a M. Boss, troviamo ulteriori precisazioni:

[...] decisivo resta ciò, che anche in ogni esperienza del corporeo, dal punto di vista dell'analitica dell'esserci, si deve partire sempre dalla costituzione fondamentale dell'esistere umano, vale a dire dall'esser-uomo in quanto esser-ci, in quanto esistere – in senso transitivo – un ambito di esser-costantemente-aperto-del-mondo [...] tutto ciò che noi chiamiamo la nostra corporeità, fino all'ultima fibra muscolare e alla più recondita molecola ormonale, appartiene essenzialmente ed intimamente all'esistere [...] In rapporto all'intera corporeità si deve dire la medesima cosa che è già stata menzionata in rapporto al vedere e agli occhi corporei: noi possiamo 'vedere', non perché abbiamo occhi, piuttosto, possiamo avere occhi, solo perché, conformemente alla nostra natura fondamentale, siamo di essenza visiva. In tal modo, non potremmo essere neanche corporei, come noi siamo, se il nostro essere-nel-mondo non consistesse, fondamentalmente, di un sempre già percettivo esser-rapportato a ciò che, a partire dall'aperto del nostro mondo, in quanto tale aperto noi esistiamo, ci-si-rivolge-assegnandoci. [...] non si deve scambiare il nostro esser-corporeo esistentivo con la corposità di un oggetto inanimato, meramente semplicemente-presente¹³.

Su tali questioni, Carlo Sini ha argutamente scritto:

è certamente così e chi pensa il contrario è solo un ingenuo e rozzo materialista che non comprende neppure le parole che dico. E tuttavia, corpo di Bacco, come entra l'occhio-cosa nel vedere dato che senza, certamente non vedremmo né il mondo né alcuna "significatività" del visibile? Come si spiega il fatto che questo corpo-cosa lo posso operare, riparare, trapiantarvi parti estranee e far sì che funzioni quando si è inceppato e così via? E qui siamo al gran mistero dell'essere. Heidegger non ha alcuna risposta a queste domande.

E a proposito della «nostra natura fondamentale» che ci permette ad esempio di «avere occhi», Sini così glossa:

E così, si deve supporre [una *Grundnatur*] olfattiva, tattile, loquace, deambulatoria ecc.: grazie alla *Grundnatur* che ci caratterizza "in quanto tali" (in sé e per sé), così come la *vis dormitoria* notoriamente caratterizza l'oppio. Dove possa portare un siffatto filosofare alla Molière è facilmente intuibile. Nella sostanza conduce a un generico e involontario, o inconfessato, "spiritualismo", che è di per sé la negazione delle premesse fenomenologiche, altrove fatte valere da Heidegger nel modo più esemplare e fruttuoso¹⁴.

Ora, accettate e sottoscritte queste considerazioni decisive di Sini, se pur è giusta, e condivisibile (ma includendovi le notazioni critiche da me fatte qualche pagina prima), la preoccupazione heideggeriana di impedire la 'ri(con)duzione' del fenomeno-corpo alle 'misure' di uno sfrenato scientismo, che, spingendosi fino a 'misurare' le lacrime, non solo rischia, così facendo, di assimilare, come dice Heidegger, il corpo alla «corposità del meramente semplicemente-presente», ma di perdere la peculiarità 'comprensiva' del fenomeno-corpo dell'esserci, non mi sembra, però, che la "salvezza-mediante-il-trascendentale" (o addirittura, come evidenzia argutamente e sarcasticamente Sini, attraverso il ricorso a una *Grundnatur*) sia la strada più utilizzabile per comprendere il *fenomeno-corpo* nella sua *fenomenalità*, fermo restando il *rifiuto categorico* di ogni 'ridicola' proposta di *misurazione oggettiva* delle *espressività* del nostro corpo.

Se volessimo applicare alla questione della corporeità così come la legge Heidegger, i termini con i quali Masullo legge Heidegger, potremmo dire sinteticamente che l'intera tematica della corporeità viene vista secondo questa curvatura:

La fattualità viene scissa: da un lato, la fattualità radicale rimane scartata come residuo empirico-casuale, insignificante e incomprensibile; dall'altro lato, si tematizza la fattualità idealizzata, le sue forme, i suoi significati *non*-«mondani» e *non*-«spaziali», le originarie *possibilità* del comprendere comprensibili *a priori* e, prima d'ogni altra, la forma delle forme, l'originarietà di ogni originario, la significatività stessa con cui si fa coincidere “*il senso*”¹⁵.

Di certo, come già ripetutamente detto, è sulla nozione di “fenomeno” che si gioca tutta la distanza tra la concezione nietzschiana di corporeità e quella heideggeriana, e nella distanza, a giocare un ruolo diverso, sono il fatto e il concetto di spazialità e spazio¹⁶.

Se è vero che Heidegger nei *Seminari di Zollikon* giustamente deve porre – giacché il corpo in questione è quello *espresso*, nelle modalità contraddittorie della tensione tra *corpo* e *psiche*, da una *dura* sofferenza psichica – la ‘distanza’ da una concezione del corpo assimilata alla «corposità di un oggetto inanimato», attraverso la precisazione di una peculiare *spazialità* del corpo (: «l'esserci è spaziale nel senso di concedente-spazio», aveva precisato Heidegger), è tuttavia vero che ciò che fa realmente problema, quando si tratta di *pensare* le questioni del *tempo* e della *corporeità* e da cui necessariamente si devono prendere le distanze – non solo in Heidegger, beninteso, ma in gran parte della filosofia novecentesca –, è propriamente la *questione dello spazio* e la problematica, altrettanto ardita, che essa pone, quella della vincolatezza.

A leggere i testi di gran parte della riflessione filosofica contemporanea sul concetto di tempo, si è colpiti, in effetti, dalla presenza in essi di un tratto ‘malinconico’ e ‘irritato’ insieme; ma l’“umor

nero” non si rovescia, come ci si potrebbe aspettare, sulla ‘rovina’ del tempo, quanto soprattutto *sulla presenza ingombrante dello spazio*, sul dover cioè fare i conti con la dimensione *vincolante* che lo spazio pone ad ogni riflessione ‘autentica’ sul tempo. Per molti pensatori del ’900, i concetti di spazio e di spazialità sembrano, infatti, carichi solo di riduttività e per nulla pertinenti a tematizzare le questioni del corpo e del tempo; anzi, di quei concetti viene ribadita solo l’“imperinenza” e una sorta di effetto ‘letale’.

Ma sta di fatto, come si è cominciato a ‘mostrare’, proprio relativamente alla questione del tempo, che è *impossibile pensarlo fuori-rappresentazione* (vale a dire *facendo a meno di qualunque immagine e riferimento spaziali*)¹⁷.

Certo, ‘salvaguardare’ la temporalità, pensandola come la dimensione “più propria” dell’umano, dall’“immissione” nello spazio, consente sia di ‘salvaguardare’ l’umano da un appiattimento nella “tecne”, sia di ‘preservarlo’ da qualunque riduzione ‘materiale’. Epperò, la tenacia ‘antiriduzionistica’, connessa da un lato alla salvaguardia (giusta) della sfera di libertà dell’individuo, e dall’altro, all’enfasi posta sulla ‘finitezza’ (a questo ‘puro’ e ‘scarno’ residuo della ‘materialità’), ha determinato, il più delle volte, lo scivolamento nella più inquietante e spiritualistica interiorità (dove a vigere è il più illimitato potere del soggetto) e il cui effetto immediato è stato (ed è): 1) rompere i ponti col mondo-dato, lasciarlo andare al ‘suo’ destino; 2) ‘destinare’ l’individuo alla ‘cura’ di uno ‘spazio sacrale’, alla ‘pastorizia’ dell’Essere, a quell’“av-vento” (l’*Ereignis*) che ‘metterà fine’ all’inquietante dominio tecnico sul ‘mondo’!

La verità è che l’inquietudine e l’ossessività con cui viene dichiarata la *radicale impertinenza dello spazio a rendere pensabile il tempo* e la corporeità – anche lì dove, come in Heidegger, ci sarà una ‘ripresa’ del concetto di spazio, ma ben depurato, come vedremo, da qualunque ‘vincolatezza’, e perciò assolutamente ‘irri-

conoscibile' come 'spazio mondano e corporeo', nonostante tutti i radicamenti dell'umano-*Sein*, 'esibiti' da Heidegger, in un 'Ci' *non revocabile o cancellabile*, sono il sintomo che in quella questione si presenta qualcosa di assolutamente irriducibile a qualunque *pensiero strutturato nel e secondo il trascendentale*, a quello che giustamente è stato definito come pensiero di una «peripezia del “mondo alla rovescia”»¹⁸.

La questione-spazio, infatti, pone in evidenza un “dato” che caratterizza in modo molto più forte, e per alcuni (forse) inquietante, il nostro essere-finiti *in quanto mortali*: la spazialità fa venire, infatti, in primo piano il tratto di *vincolatezza* inerente all'esser-ci, un tratto – per riprendere l'«immagine» kafkiana (più volte utilizzata da Michel Henry nelle sue riflessioni sulla *vita*) di un *suolo* «che non è mai più largo dei due piedi che lo coprono»¹⁹ su cui si erge la nostra corporeità e la nostra figura, il nostro, e qui letteralmente dicibile proprio e soprattutto come *esser-ci*, come *localizzato e sorretto dal suolo* – un tratto *materiale* che rende assolutamente evidente, e quindi *improponibile*, qualunque tentativo di eliminazione o sospensione del *nostro essere confitti in un corpo* determinato, ché, sempre, anzi, la vincolatezza corporea, il suo *esser-spazioso*, si riproporrà come l'orizzonte fattuale (per molti un puro e semplice “ingombro”) di ogni nostra comprensione.

È altresì singolare, e sintomatico dell'apparato trascendentalistico che struttura l'intera riflessione di Heidegger, l'eliminazione o, più precisamente, la *neutralizzazione* di un 'tratto' corporeo altamente vincolante l'esserci – e perciò negato-neutralizzato? –, vale a dire il suo *esser-sessuato*²⁰.

Come ha scritto efficacemente Didier Franck:

La determinazione ekstatica dell'essenza dell'uomo implica l'esclusione della sua animalità e mai, nella storia della metafisica, l'essere dell'uomo è sta-

to così profondamente disincarnato. Se, per porre la questione dell'essere e comprendere il nostro essere in tale questione, poteva esser necessario ridurre ciò che la definizione tradizionale dell'uomo come animale razionale concede all'obnubilamento, resta pur vero che *la scomparsa della carne è il prezzo fenomenologico dell'apparizione dell'essere* [c.m.]²¹.

Si è detto che Heidegger, nella riflessione successiva a *Sein und Zeit*, con l'elaborazione del concetto di *zeit-Raum*, sia riuscito a non riportare più lo spazio al tempo, a non dissolverlo cioè nella temporalità: «la spazialità – ha scritto E. Mazzarella – non è inordinata alla temporalità, giacché l'*Anwesen* ... è, originariamente, *radicalmente*, cioè come radice unitaria dell'esserci, spazio-temporale»²².

Certo, lo sforzo heideggeriano di pensare la radice unitaria dell'esserci come *Zeit-Raum* rende, a prima vista, impraticabile qualunque riflessione della temporalità come 'purificata' dalla spazialità²³. Ma, in realtà, come la scelta traduttiva 'sintomaticamente' evidenzia (*Zeit-Raum* viene reso infatti con *spazio libero del tempo* per non farlo, si precisa, aderire al concetto di spazio-tempo della fisica²⁴), è pur sempre l'abolizione del tratto vincolante dello *spazio*, il suo *alleggerirlo* nell'*Aperto*, fondarlo a partire dal *luogo* e da *quel peculiare non-luogo che è l'Ereignis*, a mettere di nuovo fuori gioco la pregnanza del concetto di spazio e la sua ineludibile *vincolatezza*.

Per quanti sforzi facciano l'Autore (e i suoi curatori, quello italiano e quello francese) se *Zeit-Raum* è *anti-fisicamente pensato e detto: spazio libero del tempo*, è pur sempre, in definitiva, ancora sotto la dicitura: *la liberazione del tempo dallo spazio*, a venire in evidenza. Più precisamente ancora, lo svincolamento del tempo dal carattere 'vincolante' della spazialità e dunque ancora una volta una 'riduzione' e un annullamento dello spazio nel 'luogo' del tempo, rimette in campo *il primato absolutus* del tempo.

D'altra parte, lo stesso curatore italiano, altrove²⁵, se ne accorgerà quando, illustrando la stretta parentela di Heidegger con Kant, scriverà:

Gli è che Heidegger, che rifiuta la sua iscrizione alla genealogia trascendentale della soggettività kantiana, emerge in questi *Seminari di Zollikon* come a Kant legato da un filo ben più spesso: in Heidegger è la pretesa della libertà intellegibile kantiana alla incondizionatezza, alla intangibilità da parte di ogni determinismo del meccanismo psico-fisico, che si fa valere in una estensione ontologica dall'Esserci come agente morale all'Esserci come essere-nel-mondo *tout court*, come *presenza a sé dell'esserci*.

Ora, per tornare a Nietzsche, se già per lui il corpo non è *Körper* ma *Leib*, anzi 'essenzialmente' tale²⁶, *ovvero corpo vivente e vissuto*, ritengo però che non possa valere e bastare lo 'sguardo-cieco' del trascendentale, messo in funzione da Heidegger nelle sue riflessioni sul corpo, a rendere *comprensibile* nella sua *fenomenalità* la dimensione della corporeità, giacché nell'accezione di *Leib* il tratto vincolante-ingombrante (che Heidegger ascriverebbe di certo alla dimensione del *Körper*) in Nietzsche non viene *eluso*, proprio perché egli lo considera il fattore incancellabile per la comprensione del *corpo vivente e vissuto*, del corpo come *vita*, una posizione, questa, che non può essere assunta da Heidegger né tantomeno gliela si può attribuire, in quanto, come si può desumere dalle *Lezioni* su Nietzsche, e come ho già ampiamente scritto sopra, dalla sua prospettiva bisogna distinguere *radicalmente*, vale a dire, 'separare' il "*corpo che si è*" [*Leib*] dal "*corpo che si ha*" [*Körper*]²⁷, per poter 'cogliere' l'essenzialità della corporalità come vita.

D'altra parte, l'elogio dell' 'apparente' in tutta la sua estensione, fatto da Nietzsche nella sua opera, comporta innanzitutto una '*presa-in-visione*' di ciò che è, *metodicamente posta al di qua di ogni visione trascendentalistica*. Nessuna visione ontologica sarebbe possibile se si

saltasse l'onticità dell'esserci, se si pretendesse di svincolarlo dal suo esser-di-fatto. Ciò non implica, ovviamente, un totale 'rimettersi' all' "apparire-in-quanto-tale", giacché è proprio l'in-quanto-tale-dell'apparire, che nell'"apparizione dell'apparire", nel 'gioco di luci' da esso prodotto fa problema ed è questa 'problematicità', vale a dire il *'presentarsi' multiforme dell'apparire* che Nietzsche richiede si assuma.

È evidente che una tale visione multiforme comporta e richiede che si muti lo sguardo, e che da una *uniflessione che 'vede' sempre lo stesso*, si passi a una *moltiplicazione dello sguardo*, cioè a una *moltiplicazione e pluralizzazione dei punti di vista*, a un'oltranza del vedere che riesca, innanzitutto, a seguire il 'sinuoso' dell'apparire senza azzerarlo, *per poter guardare «ciò che è là»* (Bataille) *nella molteplicità delle sue pieghe in una prospettiva, assolutamente non fagocitante, di «incorporazione» dei possibili*²⁸, meglio ancora *nell'accoglimento del ventaglio di possibili* che sempre *l'apparire contiene* e che solo uno sguardo *non invadente ma disposto a ri-accogliere la "pluralità frastornante" del divenire* può, *senza timore*, 'cogliere'.

È sufficiente al riguardo, e per fare un solo esempio, tenere a mente questo passaggio del § 6 del capitolo *La ragione nella filosofia* contenuto nel *Crepuscolo degli idoli*:

Che l'artista stimi maggiormente l'apparenza (*der Schein*), non è un'obiezione contro questo principio [sc. che la separazione del mondo in uno vero e un altro apparente, sia «sintomo di una vita declinante»]. Infatti, l'«apparenza» (*der Schein*), significa in questo caso, *ancora una volta la realtà, nell'ambito però di una scelta, di un rafforzamento, di una correzione*. [c.m.].²⁹

Si potrebbe *siglare* questa posizione nicciana (*individuata innanzitutto a partire dall'arte ma estendibile, data l'artisticità del fenomeno-corpo*³⁰, *alla 'nuova posizione' dell'uomo nel cosmo*) secondo la *traduzione* che uno dei suoi lettori, cioè Georges Bataille, nel suo

testo più importante su Nietzsche: *Sur Nietzsche. Volonté de chance*³¹, ha fatto della *volontà di potenza*, rileggendo la *potenza* della volontà come *volontà di possibile più che volontà di dominio*. Da intendere il *possibile* cui mira la volontà quando lo pone come «son but et sa fin lointaine», non come l'espressione di una 'iper-egoica' «*Bemächtigungstrieb* (pulsione alla padronanza)» [Freud], ma *vice versa* come quella *libertà* che si prova respirando «*l'aria pura delle montagne*», una «*liberté fondamentale qui commence avec le dépassement d'une vénération que l'on continue d'éprouver*» e che ha come suo imperativo un deciso: *Non serviam!*³²

Note

¹ F. Nietzsche, *frammento postumo* 5[65] dell'estate-autunno 1887, di cui dò prima la versione citata ma modificata dalla Stiegler: «Tout penser, juger, percevoir en tant que comparer (*Vergleichen*) a pour présupposé un “poser identique” (*Gleichsetzen*) et antérieurement, un “rendre identique” (*Gleichmachen*). Le rendre-identique est la même chose que l'incorporation, par l'amibe, de la matière appropriée», e poi quella italiana: «Tutto il pensare, il giudicare, il percepire, in quanto *confrontare*, ha come presupposto un “porre come uguale” e anzi un “fare uguale”. Il fare uguale è la stessa cosa dell'incorporazione della materia assimilata all'ameba», in *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano 1975. Vorrei, sulla questione dell'*assimilazione* in Nietzsche, rinviare il lettore ad alcune pagine e alla nota in esse inclusa, di un mio scritto su Gabriel Tarde, nel quale, *accostando sulla tematica* dell'*incorporazione/imitazione* il pensatore tedesco e quello francese, rinviavo, a partire da un aforisma nicciano, il 142, contenuto in *Aurora* e intitolato *Sentire all'unisono*, la riflessione nicciana a «una ‘fonte’ insospettata: l'aristotelico *trattato sull'anima*». Si veda, F.C. Papparo, ...*questo non so che che è tutto l'io individuale...* *Note su Gabriel Tarde*, alle pp. 143-169 della raccolta di studi, curata da Salvatore Prinzi, su *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016. [Il saggio viene riproposto, ora, in un mio libro, *Il giardino interminato. Nei dintorni dell'Io* in uscita presso Orthotes editrice, Napoli-Salerno 2020].

² Barbara Stiegler, *art. cit.*, pp. 77-79, in “*Philosophie*”, n° 82, 2004/3, Edition de Minuit. Vorrei qui precisare, a proposito del verbo *coordinare* da me utilizzato per sottolineare l'*andamento riflessivo* della Stiegler per pensare *Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie*, che l'*accostamento metodologico* con il pensiero di Descartes e Kant, per cui, secondo l'autrice, vi è in Nietzsche un esplicito rinvio, meglio ancora, una voluta *ripresa* (*in termini quasi letterali*) del modo in cui i due filosofi della Modernità hanno pensato la stessa “questione identitaria” della soggettività, trova, però, un *decisivo décalage*, e non solo *metodologico ma sostanziale*, proprio sullo *spostamento* che Nietzsche *opera* dall'anima al corpo, attraversando il “labirinto” che è il soggetto e il suo ‘mondo’, nonché il mondo *tout court* con il famoso “filo conduttore del corpo”, cosicché la ripresa, esemplata attraverso il rapporto al pensiero di Kant, in termini “biologici” di alcune caratteristiche della “soggettività” kantiana (si vedano nel saggio qui in questione le pp. 89-90), porta Nietzsche e la sua riflessione ben oltre la soglia individuata sia da Descartes che da Kant della «rappresentazione esatta della nostra unità soggettiva» [fr. postumo, 5 [56] del 1886-1887). Se questo è vero, ed è *verissimo* anzi, allora, contro qualunque ‘esplicitazione-riduzione metafisica’ fatta ad esempio dalla lettura hei-

deggeriana della nicciana *volontà di potenza*, occorre affermare con *decisione* che «l'interprétation de la volonté de puissance selon le fil conducteur du corps vivant [è realmente] “*le tentative d'une nouvelle interprétation de tout ce qui advient*”» (cfr. *art. cit.*, p. 91), come espressamente si legge nei frammenti postumi 40[50] del 1885 e in quello del 1885-1886, 1[128], e non un sostanziale ‘consenso-assenso’ alla storia della metafisica e alle sue ‘fondazioni’! Insomma, ed è la conclusione ‘genuinamente’ corretta e condivisibile – (salvo, per quanto mi riguarda, una differenza interpretativa sulla “inedita” ‘ripresa-restaurazione-interpretazione’ nicciana della dimensione della *Seele*, e proprio a partire dallo scarto che il filo conduttore del corpo ha per Nietzsche e in Nietzsche) – della risposta interpretativa da parte della Stiegler alla domanda: “Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change?”, il cui succo è il seguente: «Avec la nouvelle critique inaugurée par Nietzsche, celle qui s'attache à décrire, non plus les conditions de possibilité du connaître, mais celles de la vie du corps vivant, ce n'est plus la planification de l'étant en vue du profit de l'instance du sujet qui est en jeu, ni même le seul profit du corps vivant, mais la capacité de la pensée à se laisser affecter, impressionner et émerveiller par l'enormité de ce qui lui arrive. [c.m.] Comment, dans ces conditions, et en dépit de l'insistance de Heidegger à enfermer Nietzsche dans le projet directeur des Temps modernes, ne pas reconnaître que, dans ce nouveau point de départ [c.m.], s'inaugure pour la philosophie quelque chose de radicalement nouveau, dont elle n'a pas fini, aujourd'hui encore, de mesurer les conséquences et la portée?» (ivi, pp. 92-93).

³ La discussione della tesi heideggeriana viene ripresa e rilanciata dalla Stiegler nel suo *Nietzsche et la critique de la chair. Dionisos, Ariane, le Christ*, a p. 207. Su di essa in generale e su questo articolo in particolare ho ragionato io stesso con la Stiegler nella mia *Prefazione* (2015) alla riedizione del mio libro su Nietzsche (*La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, uscito presso Liguori, Napoli, nel 1997), ora intitolato: *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, saggio introduttivo (come nella prima edizione) di B. Moroncini, Ets, Pisa 2016. Sul “confronto di Heidegger con Nietzsche”, è molto utile rifarsi al bel libro di Ferdinando G. Menga, *La passione del ritardo (Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche)*, Franco Angeli, Milano 2004. Proprio a partire dal titolo molto efficace che la riassume, la riflessione di Menga si presenta innanzitutto come un serrato confronto con i testi heideggeriani *versus* quelli nietzscheani, da cui discende una “difesa” a tutto campo della centralità del “pensare rappresentativo” nell'opera di Nietzsche, una centralità che scalza, *d'emblée*, qualunque rinvio a un'origine e a un Originario (sia nel conoscere che nella vita esperienziale), *impositivo e dominatore*, sostituendoli con il “Derivato” che è esattamente il frutto della coltivazione de “la passione del ritardo”, una

passione che ‘nasce’ e si sviluppa *sempre in presenza di un'altra presenza* (estranea e irriducibile, ma non ostile, a me “io”) e che, quand’è appunto ben ‘coltivata’, ‘garantisce’ l’ineliminabile ‘presenza di una scena’ dove Altri prima di Me e con Me, convivono, una Scena che, pur nella “solitudine” del proprio esistere, apre la strada non alla isolata concentrazione in sé del Sé, ma alla ‘vitale’ cor-relazione del ‘proprio’ Sé all’altra presenza, sì che il proprio vivere e agire singolari si declinano e inclinano innanzitutto e soprattutto come una *risposta ad Altri e Altro* “prima di me”, che mi appellano a rispondere. Facendo riferimento, a tal proposito, alla riflessione di B. Waldenfels (un autore che Menga ha ulteriormente approfondito, interpretato e proposto con acuta perizia nel panorama filosofico italiano), e alla centralità, nel suo pensiero, del *posto dell’“altro” estraneo e della sua non riducibile presenza a me*, Menga irrobustisce il suo discorso su “la passione del ritardo”, che diventa così – anche e soprattutto in virtù del riferimento costante e ineludibile alla presenza altra e estranea, *antecedente ogni ‘originario’ esistere singolare – la contestazione più radicale* di qualsivoglia riflessione ‘mitologica’ fondata sul primato dell’origine e dell’Originario! Se “l’origine” del rapporto all’altro non può che portare all’affermazione, *etica prima ancora che teoretica*, e sostitutiva di quel principiale “All’inizio era il logos”, con “Al principio era la risposta”, risulta evidente che la “passione del ritardo” è la principale passione costitutiva del vivente umano, una passione molto cara a un autore come Paul Valéry, che, a sua volta, con un suo “cattivo pensiero” l’ha difesa ed eretta a ‘principio’ direttivo della sua vita e della sua opera, scrivendo: «Oggi ciò che è perfetto, ritarda» [cfr. P. Valéry, *Cattivi pensieri*, Adelphi (terza edizione), Milano 2012, p. 40]. Una *passione* che si declina altrettanto bene con quella che ho definito, nei miei studi valeriani, *l’arte dell’esitazione*, coltivando la quale ogni singolarità coltiva *l’attesa* dell’altro da sé in termini e in esperienze poco confacenti al ‘primato idolatrico’ de “la propria cara Persona” (Fichte). Solo fuoriuscendo, *con ritardo e esitazione*, dal ‘luogo’ prediletto dall’umano consistere (il *Domandare* come cifra specifica del nostro esistere), diventa possibile *declinare*, la cifra ‘loquente’ del nostro esser-umani: il logos, come spazio di ‘raccolta’, più che di ‘raccolgimento meditante’, dell’altro da sé, e discorrere quindi *con* l’altro più che “trascorrerlo” *per* superarlo e abolirlo!

⁴ Barbara Stiegler, *Mettre le corps vivant à la place de l’ame...*, cit., p. 79. L’affermazione di Heidegger, contenuta nel suo *Nietzsche* (tr.it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994), ‘chiude’, per dir così, le analisi precedenti, contenute nella sezione *Il nichilismo europeo* (pp. 563-743, op. cit.), dedicate a Descartes, e in particolare alla ‘nozione’ di *soggetto, strettamente correlata* all’altra fondamentale ‘nozione’ cartesiana, *quella di Metodo*, giustamente definita da Heidegger ‘principiale’ in tutta la riflessione cartesiana («...supposto che abbiamo ancora

occhi per vedere, cioè per pensare metafisicamente», p. 688, precisa Heidegger) e che si riversa, *tel quel* («Che il corpo sia metodicamente da anteporre significa: noi dobbiamo pensare in modo più chiaro, più comprensibile e ancora più concreto di Descartes, *ma in tutto e per tutto solo nel suo senso* [c.m.], *Ibidem*) nello *spostamento* voluto e *deciso* da Nietzsche dall'anima al corpo («Il corpo è da anteporre "metodicamente". Il metodo è l'importante. [...] Il metodo decide», aggiunge significativamente Heidegger), per concludere con l'affermazione sottoposta a contestazione dalla Stiegler, che si cimenta a *renderla, non apodittica e 'imperativa', ma radicalmente problematica*, e soprattutto a *restituire alla mossa nicciana* di porre al posto dell'anima il corpo, «il senso» assolutamente nuovo che essa ha, se la si vuole assumere in tutta la sua 'portata eversiva', portata che Heidegger, invece, recisamente *mette in questione*, affermando da un lato, che «la posizione metafisica di fondo fissata da Descartes [...] Nietzsche non fa che renderla più grezza e portarla al limite o, addirittura, nella regione dell'assoluta mancanza di senso», e dall'altro, che tutto il 'presunto' *giro di boa nella storia della metafisica compiuto da Nietzsche con il suo principio 'metodico' eversivo* (il corpo al posto dell'anima), in realtà è da leggersi come «il compimento della posizione metafisica di fondo di Descartes, *solo che tutto viene spostato* [c.m.] dalla regione del rappresentare e della coscienza (della *perceptio*) nella regione dell'*appetitus*, degli istinti, ed è pensato assolutamente partendo dalla fisiologia della volontà di potenza» (*ibidem*). Ovvio che, *se si è posto* "l'altro capo" (estremo) del Moderno (Nietzsche) solo come il rovescio simmetrico del "primo capo" (Descartes), anche lo spostamento è *soltanto* un passo e un passaggio ininfluenza, *come se* l'altro punto di avvio, «il corpo e la sua grande ragione» *non fosse altro che "un'anima" solo un po' più "spessa" della 'sottili' anima coscienzial-rappresentativa* a cui Descartes aveva 'appeso' il destino del soggetto! Che dire? Nello schema meditativo heideggeriano *a sistema binario, gli spostamenti non sono altro che un "movimento sul posto", una sorta di gattopardesco "che tutto cambi, così che nulla cambi"*!

⁵ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, tr. it. di Antonello Giugliano, *Introduzione* di Eugenio Mazzarella, Guida Editori, Napoli 1991. A me, lettore di Bataille, la stuporosa rilevazione sartriana su Heidegger, ricorda quella che lo scrittore francese a sua volta fece a Sartre, *stupendosi* che in *L'être et le néant*, mancasse (nemmeno mezza pagina, scriveva Bataille) la *questione (dell') animale*! Binomio, come dire, *tipico e tipologico*, quello di animale-corpo, *assente quasi del tutto dal 'canone' della filosofia occidentale (e quando presente, lo è solo in negativo)*, e che invece, proprio Nietzsche, *con forza, aveva rimesso in primo piano*!

⁶ Va tuttavia aggiunto che, nel suo *Nietzsche*, Heidegger aveva già *detto*, e *motivato* ma *in altri termini* da quelli contenuti nella risposta a Medard Boss (appena letta) la sua difficoltà. Nella sezione "La volontà di potenza come conoscenza",

affrontando la *quaestio* nicciana del “*caos*” (di cui vedremo nel secondo *Scritto a margine*, l’importanza e la funzione e anche come Heidegger struttura la sua esposizione del concetto nicciano) e legandola strettamente all’affermazione de *il corpo come filo conduttore*, Heidegger dichiarava che «[il caos] è la cosa più vicina che non sta neppure “vicino” a noi in un “di fronte”, ma che siamo noi stessi a essere – in quanto esseri corporei». Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 465, i corsivi sono miei.

⁷ *Ivi*, p. 147.

⁸ *Ibidem*.

⁹ B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair...*, cit., p. 206 e nota 1.

¹⁰ ...ho detto: correttamente a mio avviso, pur non convincendomi del tutto la distinzione che l’autrice fa, e che secondo lei va mantenuta per intendere la differenza di senso tra il “trascendentale” inteso appunto come ‘non affettabile’ dall’empirico e il “trascendentale” *in uso* nella “deduzione trascendentale” o *esplicitamente implicito* nella «question... des conditions», questo «autre sens» di *trascendental non implicando*, specifica la Stiegler, «nécessairement le premier».

¹¹ *Ibidem*.

¹² I frammenti nicciani citati nel testo sono rispettivamente il fr. 25 [313] della primavera del 1884 (in vol. VII, tomo II delle adelhpiane OFN) e il fr. 34 [49] dell’aprile-giugno 1885 (in vol. VII, tomo III delle OFN). Avevo già mostrato nella prima edizione (1997) del mio libro sulla *questione dell’anima* in Nietzsche (e riproposto, *tel quel*, anche nella seconda edizione, si veda il capitolo 11) quanto, ad esempio, la ripresa nicciana di un punto capitale della riflessione kantiana sulla ragione pura, vale a dire *lo schematismo trascendentale*, fosse stato da lui *re-interpretato* e ‘utilizzato’, non come appare raddrizzato in senso ‘intellettualistico’ dallo stesso Kant nella seconda edizione della sua “Critica”, sibbene nel *ri-piegare* lo schematismo ‘verso’ la prima edizione e quindi *attribuire l’opera e l’operazione della schematizzazione innanzitutto all’area della sensibilità*, anzi e meglio, a un “intricarsi” di sensibilità e ragione, come si legge in un frammento postumo del 1886, nel quale Nietzsche, rilevando e criticando aspramente *proprio il taglio operato da Kant sull’intrico di ‘ragione’ e ‘sensibilità’*, riassume: «Kant: la semplice idea di una scienza possibile, cui cerchiamo di avvicinarci per svariate vie, *sino a che l’unico passaggio, fittamente intrecciato alla sensibilità, viene tolto di mezzo*. [c.m.]». Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano 1975, fr. 2[202]. Mi corre l’obbligo di dar conto al lettore che il ragionamento svolto dalla Stiegler sul trascendentale, rispetto al quale ho mosso più su qualche notazione critica (soprattutto per quanto riguarda, come dicevo, l’iscrizione, *tout court*, dell’«interpretare» nicciano, entro il quadro ‘funzionalistico’ kantiano) è molto più articolato di come l’ho presentato; e che la sua distinzione, come già

annotato, tra i due sensi del “trascendentale” merita un approfondimento maggiore. Al riguardo, rinvio il lettore alle pagine finali del libro della Stiegler, in particolare le pp. 374-378, nelle quali l'autrice ritorna sulla ‘distinzione’ fatta nella nota 1 di p. 206 del suo testo. Data la complessità della questione affrontata dalla Stiegler, ma rimanendo perplesso sulla “sfumatura” di senso che diversificherebbe l'uno e l'altro “trascendentale”, sarà il caso di tornarci in altra sede con maggiore attenzione.

¹³ *Ivi*, pp. 337-339.

¹⁴ C. Sini, *La verità di rango superiore. Considerazioni sui Seminari di Zollikon*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», n° 6, 1992, [uscito nel 1993], pp. 59-69; rispettivamente le pp. 63-64, 65-66. Ma si vedano anche le osservazioni di P. D'Oriano nel suo *Parola e appartenenza*, Editoriale Scientifica, Napoli 1990, in part. la prima parte del cap. II (Disparatezza e appartenenza), pp. 97 e sgg., e le notazioni di M.T. Catena in “Paradigmi”, n° 40, gennaio-aprile 1996, pp. 49-69.

¹⁵ A. Masullo, *L'improvvisazione patica*, p. 160, in Idem, *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Marietti, Casale Monferrato, 1990. Ma di Masullo su Heidegger si veda anche il suo *Patività e indifferenza*, il melangolo, Genova 2003, la parte prima (*Intenzionalità e cura*) e la parte seconda (*Senso e ontologia*).

¹⁶ Sulla questione dello spazio in Heidegger, si legga il testo di D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Éditions de Minuit, Paris 1986 [2016²].

¹⁷ Cfr. al riguardo i testi di G. Marramao, *Minima temporalia*, Il Saggiatore, Milano 1990 e Idem, *Kairòs. Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 1992.

¹⁸ P. D'Oriano, *Pensiero e appartenenza*, cit., p. 114.

¹⁹ F. Kafka, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi (1917-1924)*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 9.

²⁰ «Tutte le tesi essenziali di un'analitica ontologica dell'esserci umano assumono sin dall'inizio questo ente in questa neutralità». Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, p. 114, in Idem, *Seignavia*, Adelphi, Milano 1987. E sulla questione dell'essere sessuato, si veda: J. Derrida, *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*, pp. 395-415, in Idem, *Psyché. Inventiones de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris 1987 (tr. it., in J. Derrida, *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991, alle pp. 3-29).

²¹ D. Franck, *L'être et le vivant*, in “Philosophie”, n° 16, pp. 73-92. La citazione si trova alle pp. 91-92.

²² E. Mazzearella, *Introduzione* all'edizione italiana di M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida editori, Napoli 1980, p. 67.

²³ Sulla ripresa heideggeriana in positivo della ‘spazialità’ – ma ri(con)dotta alla ‘pura’ dimensione topologica dell'*Ereignis* – come ‘radice’ vera (archetipica) per

pensare il tempo, si veda V. Vitiello, *Elogio dello spazio*, Bompiani, Milano 1994. Di avviso diverso è P. d'Oriano, per il quale l'avvento del pensiero dell'*Ereignis*, con il suo evidenziare un "pre-spazio" assolutamente astorico e anti-storico, rappresenta piuttosto *la cancellazione del tempo, del senso del tempo*; cfr. *Pensiero e appartenenza*, cit., *infra*.

²⁴ E. Mazzearella, vedi *Introduzione a Tempo ed essere*, cit., p. 113.

²⁵ Idem, *Introduzione ai Seminari di Zollikon*, cit. p. 21.

²⁶ Per l'intera questione rinvio al puntuale commento di G. Pasqualotto posto alla fine dell'edizione Rizzoli del *Così parlò Zarathustra* [tr. di S. Giametta, BUR Rizzoli Milano 1985], alle pp. 430-449.

²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 465.

²⁸ L'espressione: «incorporazione dei possibili» è presa a prestito dal titolo del paragrafo 19, *S'incorporer les possibles*, p. 152 della seconda parte del magnifico libro su Nietzsche di Barbara Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*, cit.

²⁹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in vol. VI, tomo III (Adelphi, Milano 1986³) delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, p. 74.

³⁰ Mi sia consentito su questo rinviare al mio libro già citato *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, in particolare ai capp. III, IV, VI, X e XI.

³¹ Georges Bataille, *op. cit.* (tr. it. *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, a cura di Andrea Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970; poi, SE, Milano 2019).

³² Le espressioni tra virgolette sono di G. Bataille, rispettivamente, le prime due, in: *Nietzsche est-il-fasciste?*, p. 11; in *Nietzsche*, p. 128, e l'ultima, sintetizzata nel secco: *Non serviam*, contenuta nello scritto su Camus, intitolato *Le bonheur, le malheur et la morale de Camus*, p. 415, tutte e tre contenute nelle *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1988, vol. XI.

2. *L'eventuarsi del possibile: il chaosmos*

Per poter meglio evidenziare la questione del *chaosmos*, che nel titolo di questo secondo *scritto a margine* definisco come: *l'eventuarsi del possibile*, è necessario tornare alle riflessioni heideggeriane contenute nei suoi corsi su Nietzsche, in particolar modo alle pagine in cui viene trattata “la volontà di potenza come conoscenza” e innanzitutto al tema del “caos” che, secondo Heidegger, è utile per caratterizzare il “conoscere” in senso nicciano: ovvero come “schematizzazione” della “frastornante pluralità” del mondo in quanto divenire.

Leggiamo allora Heidegger:

Per caratterizzare il conoscere [come schematizzazione di un caos] [...] si è dovuto indicare quanto ampia ed essenziale sia l'accezione in cui Nietzsche prende il concetto di caos. Ciò che va conosciuto ed è conoscibile è caos, questo però ci si presenta corporalmente, cioè in stati corporali, essendo in essi incluso e a essi riferito; il caos non ci si presenta soltanto negli stati corporali, ma il nostro corpo vive ed è corpo come onda nella corrente del caos. “Caos”, nell'ambito della sua accezione moderna, ha un duplice significato: inteso in senso proprio e assoluto, il termine significa per Nietzsche “il mondo” nel suo insieme, l'indomita pienezza inesauribilmente accavallantesi di ciò che crea e distrugge se stesso [...] in cui soltanto legge e non legge si formano e si corrompono. In un'accezione superficiale, “caos” significa questa stessa realtà, ma nelle sembianze del confuso e della ressa, così come si presenta a singoli esseri viventi...¹

Nelle pagine precedenti, a partire dalla distinzione tra *Körper* e *Leib* (ovvero tra “corpo che si ha”, “corpo fisico” e “corpo che si è”,

“corpo vissuto”) e per spiegare in cosa consista «l’esser corpo della vita», Heidegger, proseguendo nella disamina del ‘termine’ e del ‘concetto’ di corpo, e a partire dall’affermazione: «La vita vive essendo corpo», subito rimarca che nonostante la conoscenza del nostro «corpo fisiologico (*Leibkörper*)» sia progredita tanto («noi oggi conosciamo forse moltissime cose ormai quasi non abbracciabili in una sinossi»), resta ancora “enigmatica”, dice Heidegger, e poco meditata la questione: «che cosa sia *l’essere corpo* (*Leiben*)», e ne delinea così i ‘tratti’:

è qualcosa di più e di diverso che il mero “portarsi dietro un corpo”, è ciò in cui soltanto ricevono il loro carattere di svolgimento tutti i processi e i fenomeni che noi constatiamo nel corpo di un vivente. *Forse l’essere corpo è in un primo momento ancora una parola oscura* [c.m.], ma nomina qualcosa che nella conoscenza del vivente deve essere esperito e tenuto presente *per prima cosa e costantemente* [c.m.]².

Continuando nella sua esposizione, Heidegger aggiunge questa ulteriore ‘determinazione’ concettuale:

Così come semplice e oscuro è il fenomeno che noi conosciamo come gravitazione e caduta dei corpi, *altrettanto semplice e oscuro, ma del tutto diverso e corrispondentemente più essenziale* è l’essere corpo di un essere vivente [c.m.]. L’essere corpo della vita non è qualcosa di per sé separato, incapsulato dentro il «corpo che si ha» (*Körper*) – nel quale ci può apparire il «corpo che si è» (*Leib*) – ma è insieme condotto (*Durchlaß*) e passaggio (*Durchgang*). Attraverso questo corpo fluisce un flusso di vita di cui noi di volta in volta avvertiamo soltanto una parte minima e sfuggente, e questa, a sua volta, sempre secondo la ricettività del rispettivo stato corporale. Il nostro corpo stesso è immerso e lasciato sospeso in questo fluire della vita, e da questo flusso è trasportato e trascinato via o anche sospinto ai margini. Quel caos della nostra regione sensitiva che chiamiamo regione corporale non è che *un ritaglio* del grande caos che è il mondo stesso³.

E riassumendo il rinvio tra il termine 'caos' e il termine 'corpo', chiosa:

C'è quindi lecito presumere già che "caos" è per Nietzsche un termine che non esprime uno scompiglio qualsiasi nel campo delle sensazioni, forse nemmeno uno scompiglio. Caos è il termine per indicare la vita che è corpo, la vita in quanto corpo nel complesso. Nietzsche ... intende con caos [...] quell'alcunché di incalzante, fluente, mosso, il cui ordine è *celato* e di cui non conosciamo direttamente la legge [...] e intendendo il caos a partire dal] progetto del mondo che muove dalla posizione dell'animale e dell'animalità... [e ritenendo Nietzsche] il corpo [...] una forma di dominio [ne viene di conseguenza che il caos] non può significare lo scompiglio desolato, ma *la latenza della ricchezza indomita del divenire e fluire del mondo nel suo insieme* [c.m.]⁴.

Dai passi riportati, emerge innanzitutto la 'consapevolezza' che la *parola: esser-corpo*, anche se *nomina qualcosa* di primariamente e costantemente rilevante (che va "esperito" e "tenuto presente", dice Heidegger) nella conoscenza del vivente, è, tuttavia e in un primo momento, ancora una «parola oscura». E in effetti, *di là dall' "averlo"*, questo "corpo che vive" che è l'essere-corpo, e che *in quanto tale*, come vita che vive in un corpo, non è ri(con)ducibile a uno 'stare-dentro' il *Körper* (quello che si ha), ma è piuttosto da intendere (nel senso di esperirlo e tenerlo presente) come un *condotto e passaggio* della vita, la quale viene avvertita «sempre secondo la ricettività del rispettivo stato corporale», questo corpo, che *fa da transito* della vita, la vita infatti *vi fluisce* e fluendo «trasporta o [...] trascina via, oppure lo spinge ai margini» *il corpo che siamo* (al di là del *corpo che abbiamo?*) *e che funge*, come precisa Heidegger con un linguaggio, francamente, *non molto lontano dal 'dire' biologico, da condotto o passaggio per la vita*, il corpo *come transito appare* ad Heidegger, soprattutto, come «*un ritaglio del grande caos che è il mondo stesso*». Di conseguenza, 'posto' (o *avvertito?*) *come ritaglio del mondo quale caos*, il corpo (che siamo e che ab-

biamo, insieme? o l'uno senza l'altro, cioè il primo, senza il secondo?, e *come*, vien da chiedersi, "l'esser-corpo" *fa ad essere quel transito senza aver un corpo fatto a quella maniera conduttrice e da passante da consentirglielo?*), perché diventa «lecito presumere», in base alla 'dicitura' che incornicia il nicciano termine "caos" *sola mente* a questa maniera: «Caos è il termine per indicare la vita che è corpo, la vita in quanto corpo nel complesso», che questo – nostro? e come? e in che termini? – corpo-vita o vita-corpo altro non sia (e altro non ci appare essere?) che la *condensazione del flusso 'caotico' che mai 'sta-dentro' il corpo-'nostro' ma solo vi passa e fluisce*, e così passando fluente-incalzante-mosso *incide senza che il corpo lo sappia* (sia *esso* il-corpo-che-siamo, sia *esso* il-corpo-che-abbiamo?) il suo ben «*celato* ordine, di cui non conosciamo direttamente la legge»? Insomma, a questo *ordine celato* del caos-quale-mondo e del mondo-quale-caos – che si riversa *tel quel* nel suo complesso *nel 'nostro corpo'*, pur non potendo noi conoscere «direttamente la legge» che lo 'articola'? –, perché possiamo dare una, sia pur solamente accennata, 'determinazione', *indicandolo*, come vuole Heidegger, come «la latenza della ricchezza indomita del divenire e fluire del mondo nel suo insieme»?

Non c'è che dire! La *serrata fluenza discorsiva* del 'meditare' heideggeriano, *afferra trasversalmente e per cenni*, una «caratteristica tipica» della nozione nicciana di *corpo*... Ma, è necessario aggiungere, *e l'aggiunta è dirimente*, perché è tutta heideggeriana, ed essa dice, *univocamente*, che: «Caos, il mondo come caos, vuol dire: l'ente nel suo insieme progettato in relazione al corpo e al suo vivere come corpo»⁵, ebbene, questa *traversata inarrestabile e a tutto campo della 'vita-come-volontà di potenza' a tecnicamente imporre il suo dominio su tutto l'Essere*, previa 'stabilizzazione soggettivistica' del divenire *avente i caratteri dell'ente e che 'rinchiude' tutto l'Essere nelle sue impositive 'concettualità'*, siamo sicuri che *in essa* sia inscrivibile, *e senza alcuno scarto*, la dimensione della corporeità come la intendeva Nietzsche?

Ovvero che la si possa descrivere e dire come tutta *addossata* a una implacabile volontà di potenza che la *trascina senza senso* portandola a volere sempre e comunque, e solo volere, sì che pur di volere... vuole per sé anche il niente? Ma così, Nietzsche e il suo pensiero "fondamentale", *non tornano, destinalmente, ad essere solo una 'sara-banda' dell'antica teoria schopenhaueriana?*

È questo *il corpo come lo intende Nietzsche?* Oppure, questo corpo che non ha mai requie, perché, «incalzato» dal fluente caos che lo traversa, va verso il suo 'sfinire' dominando l'essere che attraversa, è, con una evidente probabilità, solo *la cifra espressiva* dell'impossibilità da parte di Heidegger di 'stabilire' *con il corpo (pur sempre vivente) che si ha una 'tensione' con quello (altrettanto vivente e senza nessuna distinzione di 'grado' con l'altro vivente corpo) che si è?*

Se pure ha, ha avuto, *un senso* la distinzione – *immer wieder* 'fenomenologica', o, banalmente, *sola mente filosofica* e in quanto tale opposta al *non pensare della scienza?* – tra l'aver un corpo' e 'essere un corpo', distinzione che a me pare aver soltanto *per lungo tratto di tempo irrorato e concimato il terreno della filosofia portandola*, come ben aveva visto Nietzsche, *a fraintendere il fenomeno-corpo*, siamo sicuri che sia possibile 'cum-prehenderne' la 'singolare' *composizione, insistendo in quella distinzione*, che a me sembra essere *piuttosto una pregiudiziale decisione interpretativa e difensiva che porta a pensare «la sfumatura di senso»* tra l'essere e l'avere... un corpo *come un abissale fossato eretto tra le due maniere d'essere un corpo*, e nello 'specifico': *essere il nostro umano corpo*, sì che, alla fine, con quella distinzione *tra le mani concettuali*, del corpo in quanto *fenomeno* e del corpo in quanto *espressione sensata*, non si riesce a dire più nulla, meglio ancora, a dirne solo *il niente*, visto che *averlo* non ci serve a granché per *esserlo?*

Viene in mente, al riguardo, e *per applicarla alla suddetta distinzione*, l'acuta e sottoscrivibile *dichiarazione programmatica* di Gabriel Tarde, quando nel suo *Monadologia e sociologia*, sobriamente escla-

mava: «Tutta la filosofia si è fondata finora sul verbo *Essere*, la cui definizione sembrava la pietra filosofale da scoprire. Si può affermare che, *se fosse stata fondata sul verbo* [c.m.] *Avere*, si sarebbero evitati molti dibattiti sterili e molte stagnazioni dell'intelligenza»⁶.

Ritorniamo allora con questi interrogativi a seguire Heidegger e a vedere *come se la sbroglia con la sua difficoltà di dire qualcosa del corpo...* seguendo Nietzsche!

Nelle sue “digressioni” sulla nozione nicciana di *corpo*, Heidegger avanza, ma per smentirlo subito, il “sospetto” che, in quel ‘progetto’ «del mondo che muove dalla posizione dell'animale e dell'animalità [...] ovunque in agguato vi sia un biologismo». Tuttavia la smentita avviene solo in parte e in una certa direzione, e precisamente nel non far aderire l'affermazione nicciana ad una visione darwiniana di *descent* o di *equiparazione* dell'uomo dal e con l'animale, consistendo, al contrario, per Heidegger, «l'animalità dell'uomo [di cui parla Nietzsche in] un fondamento metafisico più profondo di quello che potrà mai essere addotto in termini biologico-scientifici»⁷.

Su un altro versante, però, quello appunto filosofico, e non stranamente, dato il filtro interpretativo con cui Heidegger legge Nietzsche, il biologismo viene in una certa misura riaffermato, in quanto, pur sostenendo la lontananza della tematica nietzscheana dell'animalità da quella ‘traducibile’ «in termini biologico-scientifici mediante l'indicazione di una specie animale esistente che sotto certi aspetti sembri esteriormente assomigliargli»⁸, Heidegger sottolinea che Nietzsche «parla spesso del vivente in termini solo generali [non osservando] espressamente il confine tra uomo e animale»⁹.

Nelle conclusioni delle considerazioni sulla «volontà di potenza come arte», Heidegger aveva, peraltro, specificato che, in Nietzsche

La “vita” non è intesa né in senso “biologico” né “pratico”, ma metafisico. L'equiparazione di essere e vita non è nemmeno una espansione eccessiva

del biologico, per quanto spesso possa sembrare così, ma è un *'interpretazione mutata del biologico partendo da un essere concepito a un livello più alto [c.m.]*¹⁰.

Sia nell'un caso che nell'altro, resta comunque fermo, per Heidegger, che *la mancata demarcazione* dell'uomo dall'animale che Nietzsche opera, *ripetendo in modo essenziale* «il modo di pensare metafisico»¹¹, alla fin fine non sta ad indicare altro, *pur dicendosi nel linguaggio della metafisica: animale razionale*, che il ritorno del 'biologismo' per altra via, non essendo per Heidegger il modo nietzscheano di pensare la vita che «un'interpretazione mutata del biologico».

Ci si potrebbe domandare e domandarlo ad Heidegger innanzitutto se non è forse vero che tutto lo sforzo del pensare metafisico sia consistito, nonostante la definizione-principe: *animal rationale*, e come Nietzsche ha più volte ripetuto, nel rendere sempre più abissale la distanza del razionale dall'animale, nel tagliare cioè qualunque ponte con l'ambito dell'animalità, per fare emergere, come aveva già criticamente denunciato Montaigne nei suoi *Saggi*, la presunzione umana, *assolutamente infondata*, di pensare e credere di avere «grandi privilegi... sulle altre creature». E, continuava Montaigne nella *Apologia di Raymond Sebond*:

La più calamitosa e fragile di tutte le creature [...] l'uomo [...] con l'immaginazione va ponendosi al di sopra del cerchio della luna, e mettendosi il cielo sotto i piedi. È per la vanità di questa stessa immaginazione che egli si uguaglia a Dio, che si attribuisce le prerogative divine, che *trascoglie e separa se stesso dalla folla delle altre creature, fa le parti agli animali suoi fratelli e compagni*, e distribuisce loro quella porzione di facoltà e di forze che gli piace. Come può egli conoscere per mezzo dell'intelligenza i moti interni e segreti degli animali? Da quale confronto fra essi e noi deduce quella bestialità che attribuisce loro? *Quando gioco con la mia gatta, chi sa se lei non fa di me il suo passatempo più che io di lei?*¹²

Non è forse, come si è appena letto, in una sistematica operazione discontinuista radicale (*se trier et separer soi-même* dall'animalità, dalla corporalità, dalla sensibilità) che si è retto e si regge il pensare metafisico?¹³

Se così è, allora *la non osservanza del confine tra uomo e animale* da parte di Nietzsche, è quasi superfluo dirlo, non sta a significare «un'interpretazione mutata del biologico *partendo da un essere concepito a un livello più alto*», per cui *la vita umana non sarebbe altro che una estensione-variazione-elevazione ma ideologicamente discontinuista di quella animale*, ma piuttosto la necessità, molto sentita da Nietzsche, di ricominciare a 'ricostruire' un ponte, a riannodare quello che è stato disgiunto dal pensare metafisico in modo definitorio *e dunque definitivo per il punto di vista metafisico*, e senza che ciò comporti 'la ri(con)duzione' alla dimensione dell'immanenza (assolutamente priva di pensiero qual sarebbe, anzi è, la Vita ad esempio per il fenomenologo eterodosso Michel Henry) dell'*animale non ancora stabilmente determinato* [der Mensch das *noch nicht festgestellte Thier ist*] – che è la definizione dell'uomo proposta da Nietzsche all'epoca di *Al di là del bene e del male*¹⁴, una definizione che *sarebbe saggio per l'interprete* accompagnarla con una antecedente *formulazione, concettualmente analoga*, stabilita all'epoca di *Aurora*, espressa nell'aforisma 560, nel quale Nietzsche *invita a non credere a se stessi* come «a compiuti *dati di fatto definitivamente sviluppati*» [*Glauben nicht die Meisten an sich wie an vollendete ausgewachsene Thatsachen*]¹⁵.

Ha dunque ragione Heidegger a indicare che vi è una dimensione che regge la «fondazione del progetto [nietzscheano] del mondo ed è quella che muove dalla posizione dell'animale e dell'animalità», ma nel senso appena specificato; e questa dimensione, continua Heidegger, è anche quella che più di ogni altra indica il verso giusto della definizione nicciana relativa all'*animal rationale* quale animale non definitivamente 'sviluppato-determinato': la dimensione dell'arte.

Heidegger considera questa dimensione come *trasfigurazione della vita*

a possibilità più alte, non ancora vissute [si che] il mondo dell'arte, il mondo quale l'arte costruendo lo dischiude e aprendolo lo erige, è l'ambito di ciò che trasfigura [...] l'arte si avvicina al reale, al diveniente, alla "vita" più del vero, di ciò che è fissato e immobilizzato. *L'arte* – sintetizza Heidegger – *osa e conquista il caos* (c.m.), la latente e straripante e indomita sovrabbondanza della vita, il caos che in un primo momento appare, e per determinate ragioni non può non apparire, come una mera confusa ressa¹⁶.

La centralità che Heidegger assegna, nella riconsiderazione del pensiero nietzscheano, all'arte è fondata in un'interpretazione che smonta definitivamente – ed è certamente uno dei pregi più evidenti della lettura heideggeriana – qualunque versione del primato dell'arte in Nietzsche come 'progetto estetizzante', come vita che si declina in quanto 'opera d'arte', ferma restando la considerazione nicciana della corporeità umana come una *formazione* «molto superiore ad un'opera d'arte» e tuttavia, *ma senza contraddizione*, come una *dimensione* la cui comprensione richiede, *essendo insieme qualcosa di simile a, ma anche più di un'opera d'arte*, un «*pensiero di cui quasi non abbiamo idea... forse un artista della lingua*», giacché «l'uomo è una creatura plasmatrice di forme e di ritmi, in niente è meglio esercitato e sembra che a niente prenda piacere *più* che nell'*inventar* forme» e «ogni essere organico [compreso ovviamente l'essere organico umano] che "giudica" *agisce come l'artista*: da singoli stimoli ed eccitazioni crea una totalità, tralascia molte cose singole e crea una semplificazione, eguaglia e afferma la sua creatura come *esistente*»¹⁷.

Riconducendo le considerazioni nietzscheane sull'arte, o meglio sulla dimensione artistica, alla questione capitale della "discrepanza tra arte e verità", Heidegger, sulla base del 'detto' nietzscheano («ve-

dere la scienza con l'ottica dell'artista e l'arte invece con quella della vita»), specifica che tale sentenza

vuol dire: partendo dall'essenza dell'essere l'arte deve essere concepita come l'accadere fondamentale dell'ente, come l'autentico elemento creativo. Ma l'arte così concepita fornisce l'orizzonte entro il quale si può stimare come stiano le cose in merito alla "verità", e in quale rapporto stiano arte e verità. Il detto non parla né di una commistione dell'elemento artistico con la "attività scientifica", o addirittura di un indebolimento estetico del sapere, né vuol dire che l'arte debba correre dietro alla scienza e servirla, dato che è invece l'arte, il grande stile, a dover diventare l'autentica legislazione per l'essere dell'ente.¹⁸

Nulla da eccepire su queste pertinenti riflessioni heideggeriane circa il *posto dell'arte nella filosofia di Nietzsche*¹⁹; vi è solo da notare relativamente a queste considerazioni, che:

- 1) conformemente all'interpretazione 'univoca' che struttura la sua lettura, seguendo cioè il filo conduttore della volontà di potenza come nocciolo duro del pensiero nietzscheano, Heidegger non può che ri(con)durre il discorso nietzscheano sull'arte ad essere niente altro che 'un modo di dire' la potenza della volontà, a determinare cioè la 'dimensione' artistica, sulla base della corretta 'discrepanza' tra arte e verità, come «autentica legislazione per l'essere dell'ente». Nietzsche, afferma Heidegger citando un frammento dell'epoca della *Volontà di potenza*, centralizzando e affidandosi a «la volontà di parvenza, di illusione, di finzione, di divenire e di cambiamento [come] più profonda, "più metafisica" della volontà di verità, di realtà, di essere», mettendo cioè in atto il 'rovesciamento' del platonismo (che, chiosa Heidegger, quando da *Umdrehung*, rovesciamento, diverrà «nell'ultimo anno di attività», *Herausdrehung*, svincolamento, segnerà l'ingresso di Nietzsche nella follia²⁰) non fa che *ripetere rovesciato*

il 'programma' di 'tecnicizzazione' del mondo, come, molto più chiaramente, si può dedurre dalle considerazioni successive sulla "conoscenza come schematizzazione";

- 2) il non essere definitivamente stabilizzato dell'uomo se da un lato richiede la stabilizzazione 'non-naturale', quella che si è espressa e si esprime 'storicamente' nell'apparato della *Vernunft*, nella 'logica delle misure', la non-definitività, che si potrebbe, parafrasando il linguaggio hegeliano, chiamare *l'essenziale inessenzialità della natura umana* («...la natura umana non è mai stata presente come pura... la natura vivente è eternamente altro che il suo concetto... »²¹), esige e promuove l'apertura di un campo di stabilizzazione diverso da quello della 'pura' ragione; anzi, per dir meglio, il non esser-definitivamente-stabilizzato tiene costantemente aperto il campo dell'"arte", come si può desumere dal passo nietzscheano del 1887 che Heidegger cita, quello in cui Nietzsche dichiara essere l'arte «una eccedenza e un traboccare di fiorente corporeità nel mondo delle immagini e dei desideri»²².

Se, dunque, in linea generale, ma anche in linea con la lettura critica appena riportata in nota, non si può che concordare con la 'sintesi' heideggeriana sul "che cos'è l'arte" per Nietzsche, bisogna però anche aggiungere che il bisogno di stabilizzazione, e nell'ambito della conoscenza il bisogno di "schematizzazione", che Nietzsche ritiene essenziale per ogni vivente, non può che condurre Heidegger, volendo egli attenersi al filo forzosamente unitario della volontà di potenza, e dichiarando espressamente l'inessenzialità dei 'molti modi' in cui essa può dirsi, alla 'decisione interpretativa' che quel 'bisogno' si dice solo secondo il linguaggio ristretto della *Vernunft*. Heidegger afferma, infatti, che

Nietzsche [equiparando spesso] orizzonte ["la cerchia di ciò che è stabile e sta attorno all'uomo, (che) non è una parete che rinchiuda ermeticamente l'uo-

mo, ma è *trasparente* (*durchscheinend*), rinvia, come tale oltre”] e prospettiva [“la traiettoria di uno scorcio, preventivamente tracciata, sulla quale si forma di volta in volta un orizzonte”...] non giunge mai a esporre chiaramente la loro differenza e connessione²³.

E tuttavia, aggiunge Heidegger,

questa mancanza di chiarezza ha il suo fondamento non solo nel modo di pensare di Nietzsche, ma anche nella cosa stessa [in quanto] orizzonte e prospettiva [che fanno parte “dell’essenza della vita”] sono necessariamente coordinati e concatenati l’uno all’altra [in quanto si affermi però che] entrambi hanno il loro fondamento in una *figura essenziale più originaria* (nell’esser-ci) che Nietzsche al pari di ogni metafisica prima di lui, non vede né può vedere²⁴.

Se dunque l’impossibilità di differenziare e connettere nel modo giusto orizzonte e prospettiva è dovuto all’assenza, in Nietzsche, di quella figurazione originaria (l’esser-ci), Heidegger – che sta, in queste pagine, leggendo la questione del caos e riassumendo a partire dal frammento nietzscheano sul conoscere come schematizzare, l’operazione di schematizzazione del caos – ha buon gioco a ‘serrare’ l’intera questione della conoscenza in Nietzsche nelle seguenti proposizioni interpretative (che, va detto, non sono, alla lettera e *in toto*, le stesse di Nietzsche).

a) [La ragione e la sua essenza non si sviluppano] solo in seguito al bisogno di domare il caos, ma la ragione (*Vernunft*) è già in sé percezione (*Vernehmung*) del caos, in quanto ciò che impelle come un che di confuso diventa in generale percepibile soltanto nell’orizzonte dell’ordine e della stabilità e, di conseguenza, in quanto incalzante rispettivamente in tale e tal modo, suggerisce e richiede ogni volta questa o quella fissazione, la formazione di questo o quello schema²⁵;

b) essendo considerato il conoscere fin dai tempi antichi un porre-*dinanzi* (*Vor-stellen*) anche nel concetto nietzscheano della conoscenza verrà mante-

nuta questa essenza del conoscere, ma l'accento del porre-*dinanzi* si sposta sul porre-*dinanzi*, sul portare-*dinanzi-a-sé* in quanto porre (*Stellen*) nel senso del porre-*stabilmente*, dello *stabilire* (*fest-stellen*), cioè del fissare e del presentare (*Dar-stellen*) nell'impianto (*Gestell*) di una forma. Per questo il conoscere non è "riconoscere", cioè riprodurre in immagini. Il conoscere è quello che è in quanto è un assegnare un posto (*Zustellen*) nello stabile, un sussumere e uno schematizzare. Il confine della formazione di orizzonte delimitante viene tracciato nella prassi stessa dall'assicurazione della sussistenza, la quale in quanto atto del vivere prefigura la direzione e l'ampiezza della formazione di schemi secondo lo stato e il rango essenziali del vivente. Lo "stato essenziale" è il modo in cui il vivente ha preventivamente progettato la sua prospettiva. In conformità con esso si apre la cerchia delle possibilità determinanti e con esse l'ambito delle decisioni (*Entscheidungen*) mediante le quali scaturisce la cognizione (*Bescheid*) di ciò che importa²⁶.

Ora, se è giusto il 'rovesciamento' operato da Heidegger, per cui Nietzsche fisserebbe la sua attenzione più che sul "dinanzi", sull'atto del porre, ovvero sulla ricerca di una stabilizzazione definitiva, non ritengo, però, sia plausibile ricondurre tutta la questione a quella versione ridotta (e tuttavia assolutamente ineliminabile) della 'ragione', come se "ciò che è dinanzi" non avesse, per Nietzsche, altra possibilità se non quella di 'dover-aderire' *tout court* all'"operazione razionale". Sarebbe forse più giusto dire che questa è la versione-lettura heideggeriana del senso e dell'operazione del rap-presentare, e dunque niente affatto l'unico senso possibile del *rap-presentare*²⁷.

È proprio la dimensione dell'arte a rendere possibile e pensabile diversamente una dimensione del rap-presentare che non riduca la polimorfia del divenire ai fissi *logoi* del pensare metafisico. Per Nietzsche il rap-presentare artistico consiste, in effetti, in un'operazione di 'de-gradazione', più precisamente nel 'dare ombra' alle 'cose', e questo 'ombreggiarle' è il modo specifico, 'umano', di poterle 'cogliere' fuori delle rigidità metafisiche e/o pessimistiche²⁸; e se le figurazioni artistiche 'conservano' una 'plasticità' che, in sostanza, è

il loro modo di essere, e perché, per dirla nel linguaggio di Deleuze e Guattari, «*l'arte non è il caos, ma una composizione del caos che dà la visione o sensazione, di modo che essa costituisce un chaosmos [c.m.]*, come dice Joyce, un caos composto – *non previsto né preconcelto*»²⁹. Cosicché, l'orientarsi verso la dimensione artistica come forma del rappresentare, proprio in quanto è *com-posizione del caos*, non è interpretabile solo come un “osare conquistare il caos” come dice Heidegger – dove l'accento cade necessariamente sulla ‘conquista’, vista l'interpretazione heideggeriana rigidamente ‘fissista’ e solo ‘potente’ dello schematizzare nietzscheano – in quanto la “dimensione artistica” è, come scrive Nietzsche ripreso da Heidegger, «una eccedenza e un traboccare di fiorente corporeità nel mondo delle immagini e dei desideri», come a dire, una volta ancora, che seguendo *il filo conduttore del corpo*, non solo si *tramuta la visione*, sì che da «cruda potenza luminosa» gettata come un *fulmine incendiario* su “*ciò che è là*” (Bataille) si fa, con il concorso del corpo, *visione umbratile*. Ma, quel che più importa, è che in virtù di questo *cambio di vista* l'indice univocamente ‘razionale’ dell’“animale non ancora definitivamente stabilizzato” si disserra e si dilata nella prospettiva *incredibile* di considerare se stessi *non* come “dati di fatto definitivamente sviluppati”, e, a partire da questa *nuova e stupefacente credenza*, l'animale umano *sperimenta e gusta* (o *dovrebbe* farlo, una volta cambiato il punto di vista) la *plasticità* del suo essere che ne viene fuori non più nel verso di una *propria progressività interminabile e sottratta ad ogni limite* perché sorretta da *una volontà* che si pensa e si esercita solo in termini *di dominio e di imperio sul resto che non è sé*. Vivendo, invece, *l'incompletezza del proprio essere* come una *disposizione di sé articolata nella prospettiva del tentativo e della tentazione*, sì che la potenza del volere, inclusa in quelle maniere di vivere (*per tentativi e tentazioni*) si schiuda, *come la tenue luce dell'aurora sulle cose*, in *pacata e non risentita* visione sul mondo, l'umano, lasciando dietro di sé la «fretta,

la precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuol “sbrigare” immediatamente ogni cosa»³⁰, si eserciterà *lentamente* nel *verso del possibile e dei possibili*, per comporre, di volta in volta, e di giorno in giorno *l'incanto del chaosmos*.

Note

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 468.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, pp. 465-466.

⁴ *Ivi*, p. 466.

⁵ *Ivi*, p. 467.

⁶ G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, p. 150, in Idem, *Credenza e desiderio*, a cura e con una *Introduzione* di S. Prinzi, Cronopio, Napoli 2012. Per una messa a punto della ‘frustrante’ distinzione tra l’esser e l’aver... un corpo, vista ‘oltre’ e fuori dalle secche ‘ideologiche’ nelle quali è andata a finire, vale la pena leggere quanto Gilles Deleuze (autore peraltro che ha dedicato molto spazio nel suo *Differenza e ripetizione* alla filosofia tardiana, anche a partire dalla *ri-definizione* tardiana del filosofare basato su l’Avere piuttosto che su l’Essere) ha scritto nel suo *La piega. Leibniz e il barocco* (autore molto presente nella filosofia di Tarde, come si evince fin dal titolo dello scritto citato), proprio a proposito della *necessaria correlazione di fondo* tra l’aver e l’essere... un corpo, una *tensione necessaria* che ‘fa’ vedere la *consistenza* niente affatto ‘spiritualista’ della monadologia leibniziana, una *consistenza* che si regge e si articola *non sulla desistenza da parte della monade dell’aver un corpo, ma esattamente il contrario: sulla co-esistenza per l’essere-un-corpo di averlo-un-corpo*; come scrive Deleuze: «Io devo avere un corpo, è una necessità morale, un’“esigenza”. E, per prima cosa, devo avere un corpo perché c’è qualcosa di oscuro in me». Ma Leibniz «non dice che solo il corpo spiega quanto c’è d’oscuro nello spirito. Al contrario, lo spirito è oscuro, il fondo dello spirito è scuro, ed è proprio questa natura scura che spiega ed esige il corpo. Chiamiamo “materia prima” la nostra potenza passiva o la limitazione della nostra attività; diremo, allora, che la nostra materia esprime un’esigenza di estensione, ma anche di resistenza e di antitipia, così come esprime un’esigenza individuata di avere un corpo che ci appartenga. [Dunque] non c’è dell’oscuro in noi perché abbiamo un corpo, ma noi dobbiamo avere un corpo perché c’è dell’oscuro in noi. [cc.mm.]», p. 139, *op. cit.*, nuova edizione a cura di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

⁷ *Ivi*, p. 467. Su questo aspetto particolare del commento heideggeriano, rinvio il lettore *per una messa a punto franca e chiara* della questione del “biologismo” in Nietzsche a un altro testo, altrettanto importante quanto quello già citato (*Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ...*) di Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris 2001 (*Nietzsche e la biologia*, tr. it. di F. Leoni, *Presentazione* di R. Fabbrihesi e F. Leoni, Negretto editore, Mantova 2010).

⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 467.

⁹ *Ivi*, p. 471.

¹⁰ *Ivi*, p. 214.

¹¹ *Ivi*, p. 471.

¹² M. de Montaigne, *I saggi*, a cura di André Tournon e Fausta Garavini, Bompiani, Milano 2012. La citazione è dal capitolo XII, intitolato *Apologia di Raymond Sebond*, del secondo libro dei *Saggi*, alla pagina 807.

¹³ Sul rapporto in Heidegger tra «essere» e «vivente» rinvio al saggio già citato di Didier Franck, *L'être et le vivant*.

¹⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 62 del cap. III (p. 68), vol. VI, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche* a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.

¹⁵ Idem, *Aurora*, afr. 560 *Quel che ci possiamo permettere*, p. 265, vol. V, tomo I delle *Opere...*, cit., Adelphi, Milano 1964.

¹⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 467-478.

¹⁷ Si vedano di Nietzsche, nell'ordine, i seguenti *Frammenti postumi: FFPP 1884*, vol. VII, tomo II delle *Opere...*, cit., Adelphi, 1976, fr. 25[408], *FFPP 1884-1885*, vol. VII, tomo III, delle *Opere...*, cit., Adelphi, 1975, fr. 34[124] e fr. 38[10], e in ultimo *FFPP 1884, op. cit.*, fr. 25[333]. Sul tema rinvio al mio *Qualcosa del corpo...*, cit., *infra* e in particolare al capitolo XI, pp. 167-175.

¹⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 214-215.

¹⁹ ...anche se, e va tenuto costantemente presente, non bisogna trascurare la maniera *tagliante* con cui Heidegger sintetizza-conclude pensieri non suoi, che fa il paio, a mio avviso, con la «costrittiva linearità» interpretativa (come scrive efficacemente Fabrizio Desideri in un punto del suo saggio introduttivo alla versione di *La gaia scienza*, tr. it. di Francesca Ricci, Newton Compton, Roma 2019, p. 12) che sorregge gran parte delle analisi dei “pensatori metafisici” presi in esame da Heidegger nella sua ricostruzione della “storia della metafisica”, tutti costretti a *ripetere l'unico pensiero*, come glossa sentenziosamente Heidegger stesso a proposito degli “eletti” *pensatori essenziali*, che per l'appunto sono tali perché pensano «soltanto un unico pensiero» (M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 394-395). *Solo che*, nei casi in questione (che sia quello di Nietzsche, di Descartes, di Leibniz, ecc.), non si tratta però del *loro unico pensiero*, ma di quello posto-imposto da Heidegger che rilegge-rifonda l'intera storia della metafisica contrastando l'“*ingiusto*” verso che, sappiamo, ha dominato l'intero ‘campo’ della filosofia... fino a lui, ma lui escluso, *of course*.

²⁰ *Ivi*, p. 198.

²¹ G. W. F. Hegel, *La positività della religione cristiana*, p. 220, in Idem, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, tr. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida editori, Napoli 1972.

²² Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 467 (il frammento postumo di Nietzsche è il 9 [102], e si trova nel vol. VIII, tomo II dei *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano 1971). Bene ha fatto allora Fabrizio Desideri nel suo corposo e raffinato saggio, intitolato *Gaia scienza ed enigma tragico*, cit., a mettere in evidenza, a proposito del duplice concetto nicciano di verità [«*Wahrheit* come “necessario errore” che tradisce il mondo come Caos – come divenire (in quanto lo stabilizza) e *Wahrheit* come accordo con il divenire, *omoïōsis* con il divenire», Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 510], l’aver da parte di Heidegger «perfettamente intuito, anche se non svolto... in tutte le sue implicazioni», lo *slittamento* in Nietzsche del “problema della verità” verso “l’apparenza stessa”, vale a dire che «in opposizione alla verità come *Fest-stellung* del diveniente sta l’arte, che, in quanto *trasfigurazione* del reale, raggiunge l’*Ein-stimmigkeit* con il divenire” (*Ibidem*)», Heidegger abbia poi in qualche maniera saltato il *dato di fatto* «... che il sospendersi [in Nietzsche] della decisione circa il carattere vero/non vero dell’apparire focalizza *tale ambiguità* [sc.: dell’idea di verità per Nietzsche] *come positivamente costitutiva della verità stessa* [c.m.]», e di conseguenza che l’inevitabile «duplicarsi e incrociarsi di *ambiguità* tra *verità* e *apparenza*» vada *interpretato* e riportato, come fa Heidegger, «troppo velocemente al tema del “fondamentale carattere *prospettivistico* della vita”, ritenendo da questa angolazione interpretativa che «possa essere *specificato il senso dell’autonomia ambiguità dell’apparenza* [c.m.]». In realtà, scrive Desideri, essendo lo *Schein* «il luogo aporetico per eccellenza nella mappa dei “concetti” nietzscheani [...] ciò che interrompe [ad esempio] in-finitamente la circolarità tra Volontà di Potenza ed Eterno Ritorno dell’Uguale» (F. Desideri, *ivi*, p. 9), il senso di quella ambiguità dell’“apparenza” deve essere *rigorosamente mantenuto* e sondato in tutta la sua estensione, come fa lo stesso Desideri nelle pagine immediatamente seguenti, riconoscendo tanto per cominciare il *carattere medio* del termine-*Schein* (questo, precisa Desideri, è «il *medium* del ribaltarsi dell’un estremo nell’altro [secondo la felice interpretazione masiniana della filosofia nicciana come “*ottica* o *estasi degli estremi*”, e che] anche qualora si tratti del caso limite della distruzione-creazione “artistica” delle apparenze, l’apparenza è l’orizzonte che permane. In quanto luogo “fisico” di visibilità delle differenze e del loro conflitto, *apparire* è *sinonimo di divenire* [c.m.] [...] e come tale non conosce una opposta polarità esterna ad esso, un termine che ne costituisca il fondamento o la speculare negazione [essendo...] il carattere “medio” dell’apparenza [...] un necessario punto di indifferenza tra l’estremizzarsi delle differenze in confliggenti opposizioni.» Cfr. F. Desideri, *op. cit.*, pp. 12-13 e nota 26.

²³ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 472.

²⁴ *Ivi*, pp. 472-473.

²⁵ *Ivi*, p. 474.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Su questo ho ragionato sia nel libro su Nietzsche (riedizione cit. 2016, ETS), sia in *Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione*, presentazione di S. Finzi, Moretti & Vitali, Bergamo 2002, *infra*. Un ragionamento che, contemporaneamente, ho continuato a svolgere quando ho affrontato la *fenomenologia materiale* di Michel Henry, sia nel libro *Allucinare il mondo. Note sulla filosofia di Michel Henry*, Paparo editore, Napoli 2013, sia con particolare riguardo alla nozione (husserliana)-henryana di "rappresentazione semplice" nel saggio *Trasitabilità e trans(ap)parenza del pathos...*, in L.V. Distaso-F.C. Paparo, *Textura rerum. Parvenza, apparenza appariscenza*, Ets, Pisa 2015.

²⁸ Si veda su questa *maniera umbratile di rap-presentare* il bellissimo aforisma 561 di *Aurora*, intitolato *Far risplendere anche la propria felicità*, e in particolare ci si soffermi su questo passaggio: «... se essi [*sc.*: i poeti e i filosofi] danno colore a tutte le cose facendole di qualche grado più scure di quanto esse sono, quella loro luce, che ben conoscono, ottiene un effetto quasi solare, simile alla luce della piena felicità. Il pessimista, che dà a tutte le cose i colori più neri e più tetri, fa soltanto sciupio di fiamme e lampi, glorie celesti e tutto quanto ha una cruda potenza luminosa e rende gli occhi malsicuri; *in lui la chiarezza c'è solo per aumentare il terrifico e far presentire nelle cose più orrore di quel che esse hanno* [c.m.]», *op. cit.*, p. 266.

²⁹ G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, tr. it., Einaudi, Torino 1996, p. 215. Ma si veda, già prima, in *Differenza e ripetizione* (tr. it. il Mulino, Bologna 1971) di G. Deleuze, altri riferimenti alla nozione di *chaosmos*, ad esempio a pp. 99-100 (dove si dice dell'accostamento tra l'espressione joyciana («il *vicus of recirculation* come facente girare il *chaosmos*», p. 99), e l'eterno ritorno nicciano («il caos e l'eterno ritorno non erano [per Nietzsche] due cose distinte, ma una sola e stessa *affermazione*», *ivi*), con la *inevitabile*, per Deleuze, opposizione della «caos-erranza» alla dimensione della rappresentazione e del soggetto che si rappresenta, p. 100); «dell'interesse [di Joyce] per Bruno, il teorico della *complicatio*» (p. 201); della nozione di simulacro (che «funziona su se stesso passando e ripassando per i centri decentrati dell'eterno ritorno, e non più secondo lo sforzo platonico di opporre il caos al cosmo [bensì] dell'identità immanente del caos col cosmo, dell'essere nell'eterno ritorno, di un cerchio diversamente tortuoso», pp. 208-209) e infine, come in Artaud, di un «mondo che è un caosmo... di movimenti senza soggetto, di ruoli senza attore» (p. 353).

³⁰ F. Nietzsche, *Aurora*, *cit.*, *Prefazione*, p. 9.

3. *Rammemorare invece che Sognare: via dalla Rap-presentazione*

È singolare che tre sogni aprano, nel Moderno, la via al Metodo e che una veglia contro un sogno ne decreti, invece, quando il Moderno si è interamente dispiegato nei suoi effetti, definitivamente la fine, allestendo, perché la fine sia definitiva e il pensiero si “risvegli” finalmente al suo “fine”, e contro l’“immagine” mortifera divenuta “epoca del mondo”, il concerto per “voci sole” e di “mute voci”: «I pensatori sono i fondatori di ciò che non si rende mai visibile per immagini, che non può mai essere raccontato storiograficamente né calcolato tecnicamente»¹.

Forse non poteva essere altrimenti, se la posta in gioco *contro il Moderno* e le sue ‘aberranti visioni’, che sbarrano la strada a qualunque accadere, richiede la messa in mora di un *pensare rappresentativo*, che non pensa ma *calcola*, un pensare che presume di ‘fondare’ il mondo a partire da *un punto* e da esso, dalla *specola* nella quale si installa il ‘guardante pensieroso’, *fissare il Tutto attraverso le rigide paratie del proprio discorrere*. Peraltro anche quel sapere che si enuncia nella sua prassi come *al di là del Moderno*, collocando l’essenziale della *Seelenleben* su *una scena altra*, ricade, con tutta la sua presunta *eterologia*, nell’alveo prodotto dal Moderno²; pensando poi l’onirico *sotto la forma del lavoro* («esso non pensa, non calcola, non giudica affatto, *ma si limita a trasformare*» scriveva Freud nella sua *Traumdeutung*), l’eterologia psicoanalitica si configura solo come il rovescio approfondito dell’*autologia moderna*.

Eppure... è ancora *il sogno, un sogno in particolare*, a ‘lavorare’ – *ma in questo caso senza trasformare* perché piuttosto si tratta di un

lavorio che mesta e rimesta sempre lo, e nello, Stesso – l'intenzione del salto oltre il Moderno.

Il mio corso di lezioni – scriveva Heidegger a Medard Boss il 28 ottobre del 1952 – è giunto alla sua giusta conclusione; ora devo ancora aggiungervi un parte troppo ardua, che ho tralasciato. Poi si passa ad altro. *Speriamo che il salto riesca. Puntualmente, la scorsa notte, è giunto il sogno del maturando* [c.m.].³

È un sogno che *insiste* (“puntualmente è giunto...”) e lo fa, *il tipico sogno del maturando, sogno stereotipo o paradigmatico*, quando il sognatore, *ma nella veglia*, si trova ad avere a che fare con *un passaggio cruciale*, in cui *ne va della sua capacità di mostrare di avere la ‘maturità’ giusta e adeguata per effettuare il passaggio*:

... l'unico sogno ricorrente, ma costante sin dalla sua giovinezza, sebbene per lo più con lunghi intervalli ... In questi stati onirici, egli [M. Heidegger] si esperisce sempre di nuovo in modo del tutto simile nel ginnasio e viene esaminato dagli identici professori che lo esaminarono a suo tempo anche nell'esame di maturità della sua vita da sveglio.⁴

Si faccia, tuttavia, attenzione, a *non spiegare* questo sogno (ma anche tutti i sogni in generale) attraverso «una deduzione e spiegazione causale», perché quel che serve invece è, dice Heidegger,

mostrare i sogni stessi in ciò che essi dicono e nella loro attinenza al mondo [Welthaltigkeit] [c.m], portarli innanzitutto a parlare; [si da considerare] i sogni non in quanto sintomi e conseguenze di qualcosa di retrostante, bensì essi stessi nel loro mostrare e *solo* in questo. Solo *con ciò* inizia la problematicità dello loro essenza.⁵

Ci si aspetterebbe che questa regola dell'*Auslegung* del sogno venisse, per dir così, rispettata e il sogno del maturando *mostrato* in

ciò che esso dice e nella sua attinenza al mondo. E in effetti, in una certa misura, la regola viene applicata, ma previo *riporto del sogno al mondo*, ma non a quello cui appartiene di fatto e di diritto, cioè il mondo onirico: infatti, «poiché inizia ... a farsi notte, mi permetta di fare ancora un gran salto via dal sognare»⁶. Solo “*lasciando essere il sogno, in ciò che esso dice, nella sua stereotipia*”, solo abbandonandolo al suo “*in quanto tale*” e vietandosi qualunque sua *esplicazione*, «il sogno stereotipo» può scomparire.

E difatti: il «sogno stereotipo scomparve definitivamente, *allorquando* [Heidegger], *nel pensiero vigile, fu capace di esperire l'essere alla luce dell'evento [Ereignis], pervenendo con ciò alla sua “maturità”...*» [cc.mm.]⁷.

Tecnica formidabile, non c'è che dire, ...ma già sperimentata e anche con una certa efficacia!

Curiosamente infatti, ma non tanto, *il salto al di là del Moderno avviene con la messa in atto della stessa strategia decisionale del Moderno*: così come nell'«epoca dell'immagine del Mondo» è in un arretrare dall'immagine onirica che parte la traversata del cogito nel Mondo, più precisamente nella scelta per una rappresentazione diversa da quella del sogno: un “vederci chiaro”, anche qui, cioè al di là del moderno, è il pensiero vigile a dare la “svolta” verso l'*Ereignis*, a renderla “matura”, simultaneamente rendendo il sognatore maturo, *maturo-per*. E seppure *la differenza capitale* con il Moderno *consiste nell'eliminare definitivamente qualunque rappresentazione o scena*, giacché è questa a rendere “invisibile” l'*Ereignis*, non c'è però differenza con quell'«epoca» quando a far avvenire l'*Ereignis* nella sua gravidanza e a rendere maturo il pensatore-non sognatore nel suo essere un *vero pensatore* (fondatore, si ricordi, «di ciò che non si rende mai visibile per immagini») è il «gran salto via dal sognare».

Nonostante, infatti, tutte le buone intenzioni di portare innanzitutto a parlare i sogni – per sottrarsi a quel sapere che insiste a

leggerli come *sintomi, segnali di Altro*, per sfuggire a quel “determinismo” foriero solamente di una “prigionia naturalistica” dell’esser-ci – il sogno resta muto: *esso mostra sé e perciò stesso* continua ad essere nella sua *non significanza strutturale*, giacché il suo mostrarsi si “enuncia-tradisce” nella “lingua *immaginifica*” del Moderno.

Certo, la strategia “meditante” non è affatto peregrina. Come non esser d’accordo, infatti, con la tesi che «la base» e del mondo vigile e del mondo onirico sia quella stessa, la *storicità quotidiana*, entro la quale è “preso” l’esser-ci e che è da questa dimensione che occorre guardare in modo non “oggettivistico” al mondo onirico?⁸

E come non esser d’accordo «che si parli [dei sogni] sempre solo nello star svegli e che nel sognare non si parli dello star svegli, [cosa questa che] indica l’appartenenza del sognare allo star svegli [e,] d’altra parte, ciò è possibile solo grazie alla continuità dell’esser-ci vigile, altrimenti ... non potrei nemmeno confrontare dei sogni fra di loro?»⁹

Ma se, fuori della visione “oggettivistica” appropriatamente si deve dire che

anche i mondi onirici pertengono intimamente alla vita vigile [e che] accanto al vigile dispiegamento storico dell’esser-ci *non si [dà] anche una storia sognante* [c.m.]¹⁰,

appare quanto meno strano, nel pensatore che si è spinto *al di là del vedere* “fenomenologico”, trovar ripetute e approfondite le stesse impostazioni della fenomenologia, quando afferma

che non si deve prendere lo star svegli come un’ovvietà, per poter in generale parlare del sognare e interpretare i sogni.¹¹

Cosicché, in quella che si considera come una mossa al di là, di un pensare per ambiti oggettuali (non è infatti possibile un *accanto*

tra il sogno e la veglia), *ritorna*, tolto l'“accanto”, e con tutta la pregnanza “moderna”, *il Presupposto dei presupposti: la veglia come discrimine essenziale* per la comprensione del sognare e di conseguenza la negazione di una “storia sognante”.

Ora, dal momento che è un sogno stereotipo a dettare le considerazioni sul sogno, vediamo cosa ci dice Heidegger. La sottolineatura più importante, da cui si diparte l'intero ragionamento heideggeriano, prendendo come esempio il sogno-stereotipo (formulazione questa che facilmente trapassa, come si vedrà dalla citazione, in quella che *il sogno è uno stereotipo*), riguarda esattamente l'esser-proprio del sogno. Questo si differenzia dal “destarsi”,

perché destarsi non vuol dire altro che svegliarsi per il medesimo mondo. Essenziale è, qui, che la medesimezza sia la medesima attraverso un abituamento [*Gewöhnung*] quotidiano. Nel sognare, non si fa incontro la medesima cosa [*dasselbe*], bensì, nel migliore dei casi, nei cosiddetti sogni stereotipi, l'uguale [*Gleiche*]. Nello star svegli v'è l'elemento del ritornare. Nel sogno stereotipo si riviene a determinate situazioni. È una *ripetizione dell'uguale* [c.m.], ma non la medesima cosa. [...] all'essenza del sognare non appartiene che io “sogni” [*erträume*] nel medesimo mondo, [...] all'essenza del destarsi appartiene che io mi desti all'interno del medesimo mondo [...e anche se] *si danno sogni con cose, case, luoghi che si conosce solo a partire dal sognare e in cui l'«esperienza vissuta dello: ah ecco!», del reincontrare viene esperita esplicitamente* [c.m.] [tuttavia] un confronto tra star svegli e sognare non è fondamentalmente possibile come un confronto tra oggetti [e] quando i filosofi dicono che ci si desta all'uguale, ciò è limitato all'elemento contenutistico [ma] non [essendo] possibile un confronto [tra star svegli e sognare] così come, per esempio, si può confrontare la volpe e l'aquila [allora] proprio perché i sogni stereotipi ritornano solo finché il problema, in essi contenuto, non sia stato risolto e portato a maturazione nella vita vigile, in questi sogni non v'è un ritorno al medesimo e al riprendere sempre di nuovo e proseguire, come nello star svegli, bensì all'uguale. [...] Se fosse la medesima cosa, verrebbe ulteriormente sognata proprio questa cosa [*Sache*], per esempio, il mio esame di maturità liceale. Nel sognare, l'accadere si dispiegherebbe o chiuderebbe in avanti o all'indietro in un qualche modo. Nel sognare stereotipo, invece,

questa cosa non viene ulteriormente dispiegata, bensì solo sognata di nuovo. Se fosse la medesima cosa, dovrebbe sopravvenirci una diversità, in cui la cosa si dispiega.¹²

Il discrimine tra sogno e veglia passa dunque per questi termini oppositivi: ritornare al medesimo/rivenire all'uguale-mondo; più precisamente ancora, a differenziarli è, da un lato, il rivenire «a determinate situazioni», dall'altro, «l'elemento del ritornare». E per Heidegger non è affatto sufficiente l'esemplarità di certi sogni che hanno la propria "ragione" nel sognare stesso a dare la possibilità di parlare anche per quest'esperienza di una "storia sognante" insieme a quella che si dispiega nella vita da svegli e con essa "vitalmente" in tensione, giacché, pur essendo «ogni sognare un essere-nel-mondo [che] può avere in sé una certa storia [decisivo è il fatto che] chi sogna non dispone, per così dire, di una possibilità di ritorno nella medesima cosa del suo mondo onirico»¹³.

Per esser compreso in tutta la sua (presunta) radicalità destrutturante il "sapere" psicoanalitico, il ragionamento heideggeriano deve venir affiancato, più che dalla concezione peculiare della "storicità" che fungerebbe da "criterio" discriminante, soprattutto da questo *pre-giudizio*:

La "storia psicoanalitica di una vita" non è affatto una storia, bensì una catena causale naturalistica, una catena di causa ed effetto, e per di più costruita. [...] Le possibilità, le possibilità dell'esserci non sono delle tendenze o una capacità in un soggetto. Esse risultano, per dir così, sempre solo a partire dal "difuori", dalla situazione storica, di volta in volta attuale, del poter-rapportarsi e scegliere, del rapportarsi a ciò che si fa incontro. [...] La *psicoanalisi* considera dell'esserci soltanto la modificazione della sua deiezione a e in spinta-pulsionale. Essa pone questa costituzione in quanto elemento umano autentico e *reifika* [*verdinglicht*] la spinta in "carattere pulsionale" [*Triebhaftigkeit*].

I tentativi di spiegazione dei fenomeni a partire dalle pulsioni hanno il carattere metodico di una scienza il cui ambito materiale non è affatto l'uomo

bensi la meccanica. Perciò, è fondamentalmente dubbio se un metodo, determinato in tal modo da un'oggettualità non-umana, possa essere, in generale, appropriato ad asserire qualcosa circa l'uomo in quanto [*qua*] uomo.¹⁴

Proprio perché fondato in questo tipo di costruzione e costituzione, il sogno spiegato e ricondotto ad una catena di cause, si presenta, al modo di un meccanismo, propriamente nella *versione* del sempre uguale che non prevede diversità, ovvero come una caduta dell'uomo storico nello schema dell'*homo natura*.¹⁵

Ma, relativamente alla questione del sognare, si può ipotizzare, in modo forse più fondato, che l'indubbia scaltrezza, attraverso la quale Heidegger compie il «gran salto via dal sognare» e mette di nuovo a «fondamento» della comprensione del sogno solo e soltanto la vita vigile, sia da ascrivere, se stiamo al modo con cui Freud caratterizza la «vita onirica», al fatto che lo spazio onirico è l'apoteosi, sotto la dicitura principe di *scena onirica*, della «rappresentazione»¹⁶, e che su questa *scena* venga appunto rappresentato, nelle forme «compromissorie» con cui il sogno lavora, qualcosa di nascosto della vita soggettuale cui solo il parametro di una «delucidazione» e «spiegazione» causalistiche può mettere fine¹⁷.

In effetti, bisognerebbe dire con Heidegger: dal momento che «il rapporto estatico, e ciò vuol dire l'intero esserci dell'uomo, non è rappresentabile. Appena io rappresento, assumo due oggetti e son fuori del rapporto estatico [c.m.]»¹⁸, è in quanto *Freud ha designato l'inconscio come «non abitato dal tempo»*, radicalmente escluso dalle estasi temporali, e trattato la psiche dell'«uomo» come «un ente naturale tra gli altri enti», che è stato possibile concepire il sogno, la «via regia della conoscenza dell'inconscio nella vita psichica» (Freud), sotto le marche della rappresentazione e la verità come «concatenamento giusto» delle rappresentazioni fra di loro, come «reinserimento» della rappresentazione «andata a folle» nel circuito «continuo» della *Seelenleben*.¹⁹

Freud, come il fenomeno della rimozione starebbe ad indicare, concepisce difatto *l'atto del portare a coscienza un contenuto rimosso* come l'evidenziazione di «un celare [... :] nella rimozione di Freud si tratta del celamento di una rappresentazione». ²⁰

Ma a questo parametro tutto “moderno”, dove al posto del “fenomeno” e del suo “darsi a vedere sottraendosi” sta appunto il suo “rappresentante” psichico, ²¹ occorre sostituire la nozione di *a-leiteia come non-nascondimento*, così come viene ad esempio esplicitata dal saggio *L'origine dell'opera d'arte*:

Il nascondimento nasconde e simula se stesso. Il che significa: *il luogo aperto nel mezzo dell'ente, l'illuminazione, non è mai uno scenario immobile, a sipario costantemente sollevato, in cui si svolge la rappresentazione dell'ente* [c.m.]. L'illuminazione ha invece luogo soltanto nell'ambito di questo duplice nascondimento. ²²

È proprio per non aver voluto vedere “il nascondimento” che «apartiene allo slargo [come] l'antitesi della coscienza», anzi, e di più, è proprio perché Freud «non ha visto questo slargo» ²³ e si è ostinato a leggerlo nei termini di «uno scenario immobile, a sipario costantemente sollevato, dove avviene la rappresentazione» di quel peculiare “ente”, la *Seelenleben*, che occorre fare il «gran salto via dal sognare», dove nulla avviene se non la ripetizione dell'uguale, dove appunto non c'è “storicità” dell'esserci, ma solo il suo “pesante ricadere”. E dunque... *Schritt zurück!!!*

Dove vige la rappresentazione, deve avvenire la rammemorazione

Con il consueto “virtuosismo” che contraddistingue la sua meditazione sul linguaggio, Heidegger in *Gelassenheit* stabilendo una differenza, che gli consente di mantenere e approfondire lo scarto tra

i due “modi” di pensare, quello rammemorante e quello rappresentativo, tra «restare in attesa» (*warten auf*) e «aspettare» (*erwarten*), relativamente all'*erwarten* afferma che esso «si pone già nell'ambito di un rappresentare e del suo rappresentato», mentre il *warten auf*, «restare in attesa», come anticipa uno dei tre “colloquianti”, «non si lascia affatto ricondurre alla rappresentazione. L'attesa [afferma l'“esperto”] non ha alcun oggetto», e sulla traccia indicatagli dal Maestro può agevolmente rispondere all'obiezione dello «scienziato» (ovvero che il rimanere in attesa implica «sempre [essere] in attesa di qualcosa») che «nell'attesa lasciamo aperto ciò di cui siamo in attesa [...] perché l'attesa si lascia ricondurre nell'Aperto stesso»²⁴.

Con un ben calibrato “colpo linguistico”, Heidegger mette dunque in sospensione e la rappresentazione e la correlata «attenzione» in essa usata, aprendo in tal modo la strada a quella *Gelassenheit* che sola consente lo *Schritt zurück* verso l'*Andenken*, verso quella modalità del pensiero (l'unica modalità del pensare) in grado di “custodire l'essere”, di dare «rifugio» all'Essere, come precisa Heidegger stesso in uno dei *Seminari di Le Thor* chiosandola con la sua antica formulazione de «*L'uomo come luogotenente del niente (Platzhalter des Nichts)*».²⁵

Introducendo la raccolta heideggeriana di *Saggi e discorsi*, Gianni Vattimo precisava che il concetto di rammemorazione in Heidegger non significa rendere-presente ciò che non lo è (e non lo può divenire, rinchiudendosi nella presenza): a questo tipo di rammemorazione che si lascia appellare da un presente-assente Heidegger richiama chiaramente nella limpida «lettera» che fa da appendice alla conferenza su «*La cosa*».²⁶

Leggiamo allora quanto postilla Heidegger nella *Lettera*:

La custodia dell'essere non sta attaccata a ciò che è semplicemente-presente. In questo, preso di per sé, non si può mai trovare un appello dell'essere. La

custodia è la vigilanza che attende il già-stato-adveniente destino dell'essere in una lunga e sempre rinnovantesi attenzione (*Bedachtsamkeit*), che sta attenta alla direzione che l'essere ci dà nel suo appellare. [...] Il pensiero dell'essere, come corrispondere, è qualcosa di molto esposto all'errore, e inoltre di molto povero [e] non pretende di essere una via di salvezza e non apporta una nuova saggezza. Tutto sta nel rischioso *passo indietro* in direzione della meditazione (*Bedenken*), che fa attenzione al rovesciamento dell'oblio dell'essere che si delinea nel destino dell'essere. Il passo indietro che si stacca dal pensiero rappresentativo della metafisica non rigetta questo pensiero, ma apre la lontananza all'appello della verità (*Wahr-heit*) dell'essere, entro la quale il rispondere sta e si muove.²⁷

Evidenziando, con Heidegger, lo scarto tra l'attenzione rappresentativa di un "soggetto cogitante" che sempre «oggetta» l'essere nella "praesentia" frontale e fissista e quella all'opera nell'*Andenken* che, viceversa, lasciando l'Essere(nell')Aperto, si può definire come «lunga e sempre rinnovantesi attenzione, che *sta attenta alla direzione che l'essere ci dà nel suo appello* [c.m.]», quello che si delinea è una duplice forma dell'attenzione.

Da un lato, quella che nell'attendere l'essere: sia ad esempio una brocca, al "varco" della rap-presentazione soggettiva sempre "lo" rimuove nel "positum" fissista del *Gegenstand*, sempre cioè riduce «l'immensa compresenza di tutti i possibili significati [della brocca] e delle sue possibili funzioni [essendo] il pensiero rappresentativo [...] incapace di indicare quest'immensa compresenza perché *sempre pone innanzi a sé un aspetto per volta, o una funzione separata* (c.m), e fa ciò soprattutto perché sua caratteristica peculiare è l'operativismo».²⁸

Dall'altro, quella che abbandonando questa modalità di pensiero che forza la "cosa" ad assumere la posizione del *gegen*: «...metterse[la] davanti come se fosse una relazione tra oggetti semplicemente presenti...»,²⁹ fa-sì-che "la cosa" «permanga in se stessa come cosa»,³⁰ lasciandola-essere; "il pensare" come *warten auf* è in effetti «*die Ge-*

lassenheit zur Gegnet, l'abbandono alla contrata». Questa, «...detta nel modo più appropriato [è] “il far-sì-che” (*die Bedingnis*). [Ma il “far-sì-che”, precisa Heidegger,] non è un “fare” (*machen*), non è un “fare in modo che” (*bewirken*) e neppure un “rendere possibile” (*ermöglichen*) in senso trascendentale». ³¹

A proposito del termine *Bedingnis*, è utile qui richiamare un passo di *Unterwegs zur Sprache* in cui si legge:

La parola fa sì che la cosa sia cosa. Questo potere della parola lo vorremmo chiamare *Bedingnis*. Questo termine antico è scomparso dall'uso corrente. Goethe lo conosce ancora. Il termine *Bedingnis* ha però nel presente contesto un significato diverso dal termine *Bedingung* (condizione) benché Goethe, per vero, intenda ancora *Bedingnis* nel senso di *Bedingung*. La condizione (*Bedingung*) è il fondamento, avente esso stesso natura di essente, di qualcosa che rientra nell'ordine degli essenti. *La condizione fonda e spiega. Essa soddisfa al principio di ragion sufficiente. Ma la parola non fonda la cosa. La parola fa che la cosa sia presente come cosa. Questo “far sì”: ecco ciò che vorremmo significare col termine Bedingnis* [c.m.]. ³²

La «contrata» dunque non altro è che l'«Aperto della Parola», quell'Aperto che “ogni cosa” accoglie come “cosa” e non tra-duce in “og-getto”, in quanto la «parola non rappresenta mai nulla, ma ac-cenna (*be-deutet*) a qualcosa, vale a dire fa permanere qualcosa, mostrandola, nella vastità del suo poter esser detto»³³, cosicché, non dovendo né fondare né spiegare, è sì fuori di ogni volere, in quanto «ogni volontà vuole avere effetto e vuole come suo elemento l'effettivo, il reale», ma non fuori di ogni decisione: questa infatti, come «quell'autoaprirsi dell'Esserci all'Aperto che l'Esserci si è assunto in modo proprio»³⁴, si traduce nella «lunga e sempre rinnovantesi attenzione, che sta attenta alla direzione che l'essere ci dà nel suo appello».

Decisione dunque che sta attenta a revocare, ogni volta e innanzitutto, la ri(con)duzione dell'Essere all'ente, e, rovesciando la dire-

zione di pensiero, cioè non determinandosi «a partire dal pensiero, [...] dall'attesa in quanto tale, ma a partire dall'altro di se stesso, cioè da quella contrata che dispiega la sua essenza nell'accogliere»³⁵, facendo dunque lo *Schritt zurück* dal pensiero rappresentativo, ma rigettandolo nella sua “stilizzazione impositiva”, si prova a intravedere e ad *approssimarsi a quell'«essenza del pensare» di cui il pensiero rappresentativo è sempre la revoca*.

Il pensare che si dispone, invece, nell'ambito della *Gelassenheit* è

ricettività essenziale [...] puro accoglimento, ricezione passiva [in cui] non solo ogni traccia di volere ma persino, più radicalmente, di desiderio [viene] cancellata. [...] Non dovendosi preoccupare dell'azione [il pensiero] si limita ad accogliere ciò che non può essere rappresentato e di cui non dobbiamo rispondere.³⁶

In effetti, ciò che sta a cuore a Heidegger nella statuizione dell'*Andenken*, ciò che gli preme mettere in rilievo mediante il «nesso *Denken-Danken-Gedächtnis*», nesso che articola l'*Andenken* e che rende perciò, come scrive Vattimo,

“deietto” il pensiero metafisico non è il fatto che l'essere gli si dia come presenza, ma [che si dia] l'irrigidimento della presenza nell'oggettività. Si può accogliere la presenza senza irrigidirla nell'oggettività e ciò in quanto si ricordi la presenza nel suo carattere di Anwesen-lassen, cioè come accadimento del disvelarsi: come a-létheia (cc. mm.) [...] l'Andenken, esplicita Vattimo, è il pensiero che lascia essere il possibile come possibile, togliendogli la maschera di necessità che la metafisica gli ha imposto [...] L'Andenken – nella sua distinzione dalla memoria come pura facoltà del presentificare – è il pensiero del risalimento all'infinito³⁷.

Si sa che il pensiero rammemorante ha la sua “fonte” nella parola poetica, e a questa “fonte”, “in ascolto” della sua “voce”, Heidegger si è costantemente “affidato-abbandonato”. È questa la voce, quel Dire

originario che può dare la direzione inversa all'attenzione, spostandola "oltre" la rappresentazione e dunque destituendo l'attenzione di quella "mira" che nella modalità del pensare come rappresentare sempre la connota come "volontà di potenza", ovvero come "soggettività" pre-disposta a rendere l'Essere un puro *sfondo*. Dirigendosi, invece, verso la «fonte poetica» che fa risalire l'attenzione e insieme la rappresentazione a quella "matrice originaria", «a quell'inizio verso cui non possiamo autenticamente volgere il pensiero ... perché l'essenza del pensare comincia là ... un inizio che non può essere pensato perché è prima di ogni pensare»³⁸, l'attenzione da sé "deconcentrata" non dispone più dell'Essere in quanto-mondo-rappresentato, ma si dispone fuori-rappresentazione ad Esso, o meglio, in "Esso" si dispone evitandone perciò qualunque "rappresentazione" che non sia quella assolutamente anomala, a-rappresentativa e silenziosa del dire poetico.

Perché ciò si realizzi è necessario, oltre allo *Schritt zurück*, anche un *passo al di là* (Blanchot), quel passo che propriamente consente di «passare dalla volontà all'abbandono», ovvero di porsi nella prospettiva di un *al di là della volontà*, «perché l'abbandono non rientra affatto nell'ambito della volontà», esso non è un'attività anche se è «un agire ancora più elevato»³⁹, forse quella forma particolare di «agire pensoso», ritmato da un «pensiero incessante e appassionato»,⁴⁰ che solo consente «l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero».⁴¹

Ma il passo al di là di un pensare non rappresentativo se «non appena ci rappresentiamo o ci facciamo un'idea di qualcosa, non siamo più nell'attesa»⁴², bensì nell'*aspettativa di qualcosa*, richiede propriamente la revoca dell'*erwarten* (che sta a fondamento del pensare rappresentativo) e la sua sostituzione con il *warten auf*, il *restare in attesa*, sì che per via di questa sostituzione-abbandono «il pensare

si trasforma e da rappresentazione diventa un restare in attesa della contrata.»⁴³

Ecco dunque l'indicazione 'abbandonica': *lì dove vige la rappresentazione, deve avvenire la rammemorazione*, e solo facendo a meno della strumentalità di un pensare rappresentativo, del suo "operativismo" e disincanto strutturali, di quell'attenzione 'costrittiva-costringente' che non 'trasfigura' ma 'stravolge' la presenza, l'Essere potrà "ac-cadere" e in Esso l'esser-ci trovare la propria "ri-caduta".

Più precisamente, ancora:

Il ricordo conforme alla storia dell'essere pretende dall'umanità storica che essa si accorga che, *prima di ogni dipendenza dell'uomo da potenze, e forze, provvidenze e compiti l'essenza dell'uomo è lasciata entrare, coinvolta (eingelasse) nella verità dell'essere* [c.m.] [...] Il ricordo conforme alla storia dell'essere pretende sempre dall'essere l'essenza dell'uomo – *non l'uomo singolo già indigeno nel suo carattere decisivo* [c.m.] – affinché l'essere sporga nell'aperto della radura della sua dignità e abbia nell'ente una terra natia, custodita dall'essere umano.⁴⁴

Attraverso l'*Andenken*, ciò che viene in primo piano è un nuovo "sguardo" sull'essere; ma, più che di una nuova "visuale", che potrebbe esporsi ad una ricaduta nell'ambito del *Vor-stellen* immaginante (e immaginifico, anche), è un "ascolto emotivo" (un "non vedere" e un "non guardare") che "fonda" la possibilità di una considerazione diversa dell' "essere".

Leggendo in *Was heisst Denken* la figura nicciana dell'"ultimo uomo", Heidegger specifica che intesa come «la specie definitiva dell'uomo tradizionale [l'ultimo uomo] fissa se stesso e in generale tutto ciò che è *tramite una particolare maniera di porre-innanzitutto, di rap-presentare*»⁴⁵ e individua questa modalità nell'*ammiccare* di cui parlano "gli ultimi uomini" nel *Proemio* zarathustriano.

Gli ultimi uomini ammiccano. Che cosa significa? “Ammiccare” ha a che fare con “scintillare”, “splendere”, “apparire”. Ammiccare significa: darsi una certa aria e far sì che qualcosa appaia in modo tale che ci si aspetti un esito positivo, pur essendo reciprocamente d'accordo, anche senza una formulazione esplicita, che non si terrà in seguito alcun conto di queste apparenze. Ammiccare: il presentarsi in ogni cosa della superficie più esteriore, oggettiva (*gegenständlichen*) e condizionata (*zuständlichen*), quella che ognuno si aspetta, e che alla fine non è neanche più necessario che ci si aspetti, come se fosse l'unica valida, attraverso cui l'uomo conduce le sue azioni e valuta ogni cosa. [...] Non possiamo, specifica ulteriormente Heidegger, mettere sullo stesso piano l'ammiccamento e il semplice cenno dell'occhio [... questo] può venir infatti generalizzato soltanto perché ogni rappresentazione ha già in sé il carattere dell'ammiccamento. *La rappresentazione propone e consegna di ogni cosa soltanto l'aspetto più luccicante e apparente, che non è che la superficie esteriore e più prossima* [c.m.]. Solo ciò che viene posto-innanzitutto, rappresentato, in questo modo e in questo modo ogni volta *dis-posto* è valido. Questo modo di rappresentare non ha la sua origine prima nell'ammiccamento, ma al contrario: l'ammiccamento è già una conseguenza della rappresentazione che sin dall'inizio ha il sopravvento. Di quale rappresentazione? Di quel porre-innanzitutto che costituisce il fondamento metafisico di quella che si chiama epoca moderna.⁴⁶

Per Heidegger dunque la forma del rappresentare moderno trova il suo “compimento”, o meglio, il suo effetto più “catastrofico” nell'ammiccamento: tra-duzione esatta di quel modo “fondamentale” di rapportarsi all'«essente» consistente nel dare della “cosa” «soltanto l'aspetto più luccicante e apparente, ... la superficie esteriore e più prossima», in questo modo riportando la “cosa” a ciò che ci si aspetta, e dunque dis-ponendola nell'orizzonte della aspettativa rassicurante il “soggetto”. Heidegger cercando di individuare ancor meglio la motivazione, «lo spirito di questo modo di rappresentare», la chiama, con Nietzsche, *spirito di vendetta*, che si esplicita, nel suo *affetto portante*, come «avversione della volontà contro il tempo e il suo “così fu”». ⁴⁷

In questo modo, *rappresentazione come ammiccamento e spirito di vendetta come sua trascrizione affettiva*, si annodano in un unico movimento strategico mirante a dissolvere «il tempo e il suo “così fu”», ovvero a scompaginare la fitta tessitura temporale in cui «l'essere accade», per ricondurlo all'assolutezza del presente del soggetto e della sua *mania* di presentificare!

Nietzsche, di cui pur si usano le formulazioni critiche per “destrutturare” la metafisica, rientrebbe, com'è noto dai corsi heideggeriani, a tutto campo in questa *volontà di dissoluzione*, ne risulterebbe anzi l'alfiere più eccelso, avendo assegnato al suo *Uebermensch* il ‘compito’ di signoreggiare sulla terra.

Ma l'interpretazione heideggeriana, che vale in tutta la sua carica destabilizzante l'assetto discorsivo della metafisica, sol perché il suo punto di vista, *la specola* da cui Heidegger guarda è quella «dove vi è (*es gibt*) principalmente l'essere»⁴⁸, non può valere, e *proprio sulla questione della rappresentazione*, lo si è già detto, per Nietzsche⁴⁹.

Come è stato giustamente rilevato, «il concetto di essere in Nietzsche va colto solo nell'accezione di “essere del divenire” per cui un'interpretazione ontologica del pensiero nietzscheano è del tutto illeggitima»⁵⁰, sicché la rappresentazione, e non nella forma negativa dell'«ammiccamento» di cui parlava Heidegger, ma in quella propositiva di una “*disposizione accogliente*” *l'ordine del divenire*, una disposizione che per Nietzsche si fa anche assumendo una *modalità umbratile e non illuminatista* (come avviene nel più cupo pessimismo, questo sì, veramente, *assetato e dunque spirante sola mente vendetta*) verso l'ordine del divenire, che, invece, nella modalità umbratile di *accostarlo*, che non è né ‘impositiva’, né di pura e semplice *annessione* del divenire alle leggi vincolanti della ratio, diventa una *maniera capace di rendere concreto il ‘rapporto’ tra il divenire e il suo ‘rac-coglitore’ o ‘cor-relatore*, tale che né il divenire subisca una solidificazione da parte del suo rac-coglitore, né questo

si fluidifichi, in una sorta di beato *cupio dissolvi* nella ‘corrente’ del divenire⁵¹.

Proprio per via di questa *correlazione* e per *salvarla come nuova via o ‘metodo’ di rapportarsi al mondo che ci circonda* Nietzsche ritiene necessaria la dimensione della *rap-presentazione*.

Peraltro, se il punto di vista da cui guarda Nietzsche è ancora, per usare una sua espressione, indotto dal «profondissimo bisogno di un’altra immagine dell’uomo»⁵², di cui l’*Ueberschensch* è solo il primo tratto, la questione della rappresentazione e il suo *specifico erwarten* non possono essere abbandonati a favore del *warten auf*.

Dal punto di vista di Nietzsche, *non si può né si deve instaurare una nuova ‘contemplazione’*, *rammemorante o abbandonica* fa lo stesso, sempre *contemplazione* rimane, la sola modalità, a detta di Heidegger, che libera l’Essere dal predominio di quell’Ente impositivo che è l’umano, perché, al contrario, per Nietzsche il *compito dell’uomo è uno solo: ‘salvare’ il divenire dall’Essere*, o nella formulazione letterale nicciana “imprimere al divenire i caratteri dell’essere”, simultaneamente al “lasciarsi essere” dell’umano nuovamente tale, *humus a tutti gli effetti*, compreso quello più importante, *ri-divenire ‘terra’, ovvero finalmente essere un mortale!*

Note

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 395.

² Si vedano al riguardo i già citati *Seminari di Zollikon*, *infra*.

³ Idem, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 353.

⁴ Ibidem, nota di Medar Boss.

⁵ *Ivi*, p. 353.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 336.

⁸ *Ivi*, p. 334.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 335.

¹¹ *Ivi*, p. 336.

¹² *Ivi*, pp. 333-334.

¹³ *Ivi*, p. 335.

¹⁴ *Ivi*, rispettivamente pp. 236, 252, 250.

¹⁵ Rispetto a quest'impostazione, si tratta soltanto di mettere in evidenza, con G. Anders ad esempio, quanto il concetto di «essere nel mondo» obnubili volutamente, anche con gli argomenti su accennati, un tratto della mondanità dell'esserci, e cioè che «l'esserci è parte del mondo naturale», cfr. G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, in «Micromega», n. 2/1996, maggio-giugno, p. 199 (ora in AA.VV., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, alle pp. 23-62, Donzelli, Roma 1998. Ma si veda anche il bel saggio di K. Lowith, *La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura*, *ivi*, pp. 75-88). E relativamente alla «metodica» meccanica che fonderebbe il discorso psicoanalitico, è appena il caso di ricordare come ad esempio Ricoeur, nelle svariate riletture dell'opera freudiana (vi si aggiunga ora, appena tradotto e curato da Francesco Barale per le edizioni Jaca Book, Milano 2020, il volume ricoeuriano: *Attorno alla psicoanalisi*, raccolta di scritti e conferenze che danno per l'appunto conto di una lunga 'fedeltà' critica di Ricoeur all'opera psicoanalitica), abbia, in un saggio intitolato *La questione della prova in psicoanalisi*, affermato che «[il modello economico va preservato, in quanto] nel suo energetismo letterale [mostra qualcosa di essenziale] e cioè che l'alienazione dell'uomo da parte di se stesso è tale che il funzionamento mentale somiglia effettivamente al funzionamento di una cosa». Cfr. P. Ricoeur, *art. cit.*, p. 133, in D. Meghnagi (a cura di), *Studi freudiani*, Guerini e Associati, Milano 1989.

¹⁶ Si veda su questo il saggio di J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in Idem, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, alle pp. 254-297.

¹⁷ Ma sulla “coessenzialità” di rappresentazione e psichicità si veda il saggio di C. Castoriadis, *L'istituzione sociale-storica: l'individuo e la cosa* in Idem, *L'istituzione immaginaria della società* (parte seconda), a cura di F. Ciaramelli, Intr. di P. Barcellona, Bollati Boringhieri, Torino 1995, alle pp. 142-230. «Il problema della rappresentazione, scrive Castoriadis, non è null'altro che il problema dell'immaginazione radicale nella sua manifestazione più elementare e l'occultamento di entrambe deriva dagli stessi fattori profondi. [...] Quel che si dà entro e attraverso la rappresentazione considerata in se stessa è ribelle agli schemi logici più elementari. Il pensiero ereditato si è sempre allontanato da ciò con fastidio e orrore, giacché – così come non poteva vedere nel sogno che delle scorie del funzionamento psichico – non poteva trovare nella rappresentazione che l'assenza o il mancato funzionamento degli schemi senza di cui esso non può esistere. Si spiega così l'apparente paradosso della *violenta riconsolazione* e della *veemente denuncia della parola e del fatto della rappresentazione*, nel momento stesso in cui la teoria psicoanalitica la ricollocava al centro della vita del soggetto esplicitandone fortemente i caratteri a-logici, tanto da parte di filosofi come Heidegger, che si sono accaniti a ignorare la psicoanalisi (e la sessualità, come del resto anche la società, il potere e la politica), quanto, in modo più comico, da parte di altri che se ne dichiarano seguaci e vi si riferiscono» (pp. 217-218).

¹⁸ Idem, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 261.

¹⁹ A proposito della questione-tempo nella teoria freudiana, pur tenendo in assoluto conto la lettera freudiana che, come si sa, definisce ‘intemporale’ l'inconscio, forse è possibile ragionare su questo termine usato da Freud e proporre una lettura che dalla lettera del testo riesca ad estrarre la pregnante ‘concettualità’ implicita negli assunti freudiani.

Partirei allora da un tardo testo di Freud, il *Compendio di psicoanalisi* (contenuto nel volume XI delle *Opere di S. Freud*, 12 vv., a cura di Cesare Musatti, Boringhieri, Torino), e da un altro brevissimo testo, in realtà si tratta di appunti e annotazioni, intitolato *Risultati, idee, problemi* (anche questo contenuto nel cit. vol. XI), nei quali il fondatore della psicoanalisi dichiara che la conoscenza del «complicato intrico di eventi simultanei» che la nostra vita psichica è, deve passare per una *descrizione* di essa, della *Seelenleben*, in successione, ‘lineare’, ragion per cui, si potrebbe aggiungere, proprio per via di questa inevitabile descrizione, la vita psichica non può coincidere, nella sua struttura (che non vuol dire però, *nella sua verità*) con ciò che la descrizione tenta di *mettere in linea*: appunto, il «complicato intrico di eventi simultanei» che a detta di Freud “è” la nostra *Seelenleben*. Quest'affermazione freudiana è un'altra delle *spie* che rendono *prossimo* (anche nella *distanza* più volte esibita da Freud nei suoi scritti) il ragionamento freudiano a quello di Nietzsche. Un solo esempio, tratto da Nietzsche, può essere sufficiente a *illustrare* la prossimi-

tà. In due frammenti postumi degli anni 1884-85 e 1885-87 (frammenti circolanti, come si sa, nelle varie edizioni che sono state tentate, sotto la spinta e l'egida della sorella di Nietzsche, raccogliendo e ordinando *in direzione di una ben precisa 'ideologia' o discorso coerente* la massa di frammenti che Nietzsche andava scrivendo, per l'appunto sotto forma di frammento o di *Gedankengang*, di comporre un testo, *mai scritto in forma d'opera compiuta e a sé* da Nietzsche, che va sotto il nome di *Volontà di potenza*), Nietzsche aveva affermato l'esistenza di un *pensare simultaneo* «di cui quasi non abbiamo idea», che è *molto più ricco* della nostra semplificata logica «causale», e aveva caratterizzato la «struttura» del pensare sotto la figura della «compenetrazione» degli elementi psichici, sotto la forma di «un processo in cui i singoli momenti che si susseguono non si condizionano come cause ed effetti». (Cfr. F. Nietzsche, fr. postumo 34 [124] dell'aprile-giugno 1885, in *Frammenti postumi 1884-1885*, vol. VII, tomo III delle adelphiane OFN, pp. 140-141) e il fr. 2 [139] dell'autunno 1885-autunno 1886, in *Frammenti postumi 1885-1887*, vol. VIII, tomo I, delle OFN, pp. 122-123. Su questa tematica rinvio, per un approfondimento, al mio *Qualcosa del corpo*, cit, in particolare ai capitoli 10, 11, 12). Questa prossimità tra Freud e Nietzsche sulla «struttura» della vita psichica potrebbe, a mio parere, gettare una luce diversa nella comprensione della «struttura» dell'inconscio, soprattutto per ciò che riguarda la questione dell'atemporalità (o, intemporalità) dell'inconscio – a patto, ovviamente, di non eradicare l'inconscio dalla complessa tessitura della vita dell'anima, ché solo la complessità della *Seelenleben*, ovvero la sua multistratigrafica composizione, fatta di «successioni sedimentarie», dà l'«idea» di una *radicale e differente temporalità*.

Voglio dire, in altri termini, che ciò che Freud chiama «atemporalità», non è, forse, niente altro che quella struttura «multistratigrafica», «compenetrativa» degli elementi psichici – quella simultaneità di eventi che connotano (in senso eminente, ma non esclusivo) «l'inconscio» – e che, dal punto di vista *descrittivo* del discorso relativo all'inconscio, ci porta a concludere che *Es-so* è atemporale. Una *lettura processuale* della vita psichica potrebbe, a mio parere, spingere nella direzione di rileggere la questione della temporalità sempre *in connessione con la spazialità della vita psichica*. Voglio dire cioè, sinteticamente e «a volo», che la questione del tempo (e dunque, anche la *cosiddetta* «atemporalità» dell'inconscio) posta da Freud non può essere «risolta» al «modo filosofico», al modo cioè di un discorso che, eliminando la *spazialità* dalla comprensione della «vita dell'anima» (per timore di «snaturare» la specificità del nostro «esser-ci») risolve, integralmente e in maniera assolutamente arbitraria, nella determinazione «caratteriale» della temporalità dell'«anima» stessa, individuando in essa il tratto eminente e precipuo della vita psichica. Di certo, una comprensione più *ampia* della stessa temporalità «specifica» dell'inconscio (freudiano), delle sue *forme* nel lessico freudiano

stesso, porterebbe a connettere, *proprio a partire dalla maniera singolare con cui 'si connettono' nella Seelenleben* (e non solo in quella 'individuale'), "spazio e tempo", nella loro strutturale 'corrispondenza', e a determinare, quindi, in modo radicalmente diverso da come di solito non si fa, la 'natura' della vita psichica, ovvero e in una sola espressione, quella utilizzata da Freud stesso, a *non strappare la vita dell'anima dal contesto dell'"accadere universale"*, e di conseguenza a riarticolare, oltre e al di là delle 'vulgate', il cosiddetto *tempo soggettivo come estesamente o 'protesicamente' connesso-a, e dunque 'spazialmente' 'scandito' dal e 'nel' tempo di una 'historia naturalis', nel senso lucreziano della natura rerum, 'ritmicamente' pulsante nelle corde e nel "corde" della historia humanae.*

²⁰ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 262.

²¹ *Ibidem.*

²² M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, p. 39, in Idem, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1973².

²³ *Ibidem.*

²⁴ M. Heidegger, *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, *Introduzione* di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1983, pp. 55-56.

²⁵ Idem, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992, p. 144.

²⁶ G. Vattimo, *Introduzione* a M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. XVII-XVIII.

²⁷ M. Heidegger, *Lettera a un giovane studente (Postilla a La cosa)* in Idem, *Saggi e discorsi*, cit., p. 123. I corsivi nella citazione sono miei. Cosa intenda Heidegger con l'affermazione che il "passo indietro" che «si stacca dal pensare rappresentativo della metafisica non rigetta questo pensiero», non mi pare che venga granché chiarita dall'affermazione successiva, non solo perché tutto il suo pensiero, e lo si è visto, anche se in maniera sintetica, nelle pagine precedenti, è una *lotta* strenua contro il pensare rappresentativo, contro "la follia" che abita un tale pensiero. Senza questa lotta, ovvero senza la 'dissoluzione' che *deve* subire il "pensare rappresentativo", *non vedo come* un *altro pensare* possa 'aver-luogo'! Se non lo si rigetta, il 'pensare rappresentativo', data la sua ben radicata 'possanza' in tutti i pensatori appartenenti alla "storia della metafisica", che lo rende quasi un *automatismo* nella 'specie filosofica', e nessuno vi sfugge, visto il suo costante e vittorioso 'ripetersi-ri-presentarsi' in tutte le figure dei pensatori 'occidentali', *come può 'accadere'* – se non praticando una *via rivelativa* al filosofare, – che avanzi un *pensare altro* dal rap-presentare, ovvero un pensare capace di *porsi in cor-rispondenza 'consonante' con la veri-tà dell'essere?*!

E dico questo, perché, al di là della mia (ma non solo mia) 'preferenza' (si rilegga quanto dice Castoriadis nel suo saggio cit., vedi nota 16) per il *mantenimento* del pensare rap-presentativo (che è sempre più *ampio*, nel suo plurale e molteplice

‘praticarsi’, della ristretta significanza cui lo riduce Heidegger) non mi ha mai convinto la posizione ‘debolista’ e la sua, *poco efficace*, figura del “rimettersi con-valescente” dalla ‘malattia’ della metafisica, assumendo, come si vedrà fra breve, una *dispositio*, ‘accogliente’ e non ‘respingente’, della “presenza” – mediante la ‘pratica pensosa’ dell’*Andenken*! Diversa sarebbe, e diversamente anche avrebbe avuto un senso (forse) condivisibile la strenua lotta ingaggiata contro il pensare rappresentativo, se si fosse assunta (o si assumesse) una posizione alla Bartleby: «*I would prefer not to*», in cui ‘risuona’ non il ‘deliquescente abbandono’ del pensare meditante e il suo ‘rit(i)rarsi nella Radura’, ma il “virile gesto” di un *preferire* che *fa spazio* a un ‘soggetto deponente’ nel quale ‘la manifesta passività’ esibisce tuttavia una transitiva e intransitiva ‘attività’ del proprio e-sistere!

²⁸ Così, G. Pasqualotto nel capitolo de *Il tao della filosofia* (Parma 1989, Milano 1997²), dedicato ad Heidegger, *Oltre la tecnica: Heidegger e lo zen*, p. 160. Sull’«operativismo» come fondante il pensiero rappresentativo il testo di rinvio è: M. Heidegger, *L’epoca dell’immagine del mondo*, in Idem, *Sentieri interrotti*, cit.

²⁹ M. Heidegger, *L’abbandono*, cit., p. 71.

³⁰ *Ivi*, p. 63.

³¹ *Ivi*, pp. 64-65.

³² M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1979², p. 183.

³³ Idem, *L’abbandono*, cit., p. 57.

³⁴ *Ivi*, pp. 67-68.

³⁵ *Ivi*, p. 62.

³⁶ Così sintetizza M. Zarader la tematica della *Gelassenheit* nel suo *Il debito impensato, Heidegger e l’eredità ebraica*, a cura di M. Marassi, Vita e pensiero, Milano 1995, p. 80, ritenendo però che la “passività” dichiarata nei testi sull’abbandono venga riarticolata diversamente, reinserendo i temi dell’attesa e del desiderio.

³⁷ G. Vattimo, *Andenken. Il pensare e il fondamento*, in “Nuova corrente”, nn. 76-77, 1978, rispettivamente le pagine 170, 176, 178-179.

³⁸ M. Heidegger, *L’abbandono*, cit., p. 70.

³⁹ *Ivi*, p. 49.

⁴⁰ *Ivi*, p. 40.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 56.

⁴³ *Ivi*, p. 62.

⁴⁴ Idem, *Nietzsche*, cit., p. 932.

⁴⁵ Idem, *Che cosa significa pensare?* a cura di G. Vattimo, 2 vv., Sugarco, Milano 1978, vol. 1, p. 746.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 77-78.

⁴⁷ *Ivi*, p. 88. La citazione di Nietzsche è dal capitolo “Della redenzione” di *Così parlò Zarathustra*.

⁴⁸ È, com'è noto, la risposta heideggeriana alla posizione sartriana: «siamo su un piano dove vi sono soltanto uomini». Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, in Idem, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

⁴⁹ Su tale questione, oltre alle prese di posizione già citate della Stiegler e di Castoriadis, rinvio il lettore al § 5 del saggio introduttivo di F. Desideri a *La gaia scienza*, (Newton Compton, Roma 2019), dal quale prelevo una sola citazione, per dare il senso della lettura che egli fa sulla questione della rappresentazione. «L'Essere che si rappresenta, in quanto unica “Tatsache”, sospende la differenza ontologica tra Essere ed Essente e getta l'Essere nella *inessenziale* Apparenza», *op. cit.*, p. 19.

⁵⁰ G. Pasqualotto, *Commento allo Zarathustra*, in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 1985, cit., p. 459.

⁵¹ Da questo ultimo punto di vista, condivido appieno la posizione di Desideri nel rileggere la questione dello *Schein* criticando ogni visione interpretativa (alla Deleuze o alla Klossowski, ad esempio), che assolutizzi l'apparenza, togliendole il ‘carattere’ di *luogo aporetico*. Cfr. F. Desideri, *op. cit.*, in particolare le pp. 19-21 e p. 9.

⁵² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 27[28].

4. Un confronto impossibile? Bruno e Nietzsche

Si è menzionato qualche pagina prima l'aforisma 561 di *Aurora* nel quale Nietzsche avvicina i poeti ai filosofi e i filosofi ai poeti, secondo una *prospettiva* di ricerca e comprensione dello *Schein* articolata andando oltre e definitivamente superando la «*furia segreta* [c.m.] contro i presupposti della vita» che ha caratterizzato, a detta di Nietzsche, l'intera «storia della filosofia»¹. Proprio nella direzione di un *oltrepassamento* di questa *scuola di denigrazione* dello *Schein* e in *controtendenza* con una pratica concettuale fondata sull'*obiettivismo* o sull'*adorazione dei "petis faits"* (che altro non è che una maniera *impositiva* calata sullo *Schein* per ri(con)durlo *nonostante la sua polimorfia* all'*univocità* di una legge o di un fatto), Nietzsche aveva in alcuni paragrafi di *Scorribande di un inattuale* avanzata l'idea di una *prossimità* e/o 'amicizia' tra lo *psicologo* (la sua figura di *psicologo, idest del 'nuovo' filosofo*, quello che sorge *dopo* lo *Zarathustra*) e il pittore, accomunati, diceva Nietzsche, dal fatto di «[guardarsi] istintivamente dal *vedere per vedere*», da quello sguardo *da rigattiere* (Nietzsche conia questa espressione per i fratelli Goncourts) che *osserva per osservare* e il cui risultato è «di portarsi ogni sera a casa una manciata di oggetti curiosi [...] un mucchio di scarabocchi, nel migliore dei casi un mosaico, in ogni caso qualcosa di addizionato insieme, di instabile, di cromaticamente stridente»².

La congiunzione: *filosofia-pittura* (a volte, con l'aggiunta della *poesia*, come si è visto in Nietzsche), è qualcosa che nella storia della filosofia occidentale si incontra poche volte, in particolare la si trova in un filosofo, come lui stesso si denominava, *Accademico di*

nulla Accademia, ovvero Giordano Bruno, quel Nolano che «non vedea per gli occhi di Copernico, né di Ptolomeo [...] *ma per i propri quanto al giudizio e la determinazione* [c.m.]... [quello] ch'a varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassato gli margini del mondo... aperti [i] chiostri de la verità... nudata la ricoperta e velata natura...»³, quel filosofo *martire della verità*, così definito, insieme a Spinoza, *polemicamente* da Nietzsche in *Al di là del bene e del male*, il quale, in opposizione a questi «eremiti per forza»⁴, affermava, con marcato disdegno, in *Genealogia della morale*, di *preferire*, per sé, piuttosto la figura del filosofo che ha «qualcosa da *fare* per la verità [anziché] *sacrificarsi per la verità*»⁵. Eppure, *nonostante la dichiarata e voluta distanza*, vi è tra il Nolano e il *viandante per forza* un'aria, a dir poco, di famiglia sia sulla figura del filosofo che sugli *strumenti* innovativi e trasgressivi che il filosofo-psicologo deve utilizzare, in una sorta di *polimorfia di gesti e di stili*, e per *innover plus avant*, come diceva Valéry, la vecchia filosofia e, *puntando la prua verso l'infinito*, facendo, come 'allievi' di Copernico, "rotolar via dal centro verso la X" il sedentario soggetto epistemico ed epistemofilo, far 'spuntare' la loro "*nova filosofia*".

E che questa mia affermazione non sia "campata in aria" o basata *più sulla mia voglia di accomunare* le riflessioni di Bruno e di Nietzsche, che su una '*vera*' comunità o *amicizia stellare fondata nella 'materia' del loro pensare* (su cui suggerirò, qui, alcuni esempi), lo conferma *l'aspirazione dello stesso Nietzsche* espressa nella risposta alla lettera di Heinrich von Stein che nel maggio del 1884 gli invia, da lui tradotte, alcune poesie di Bruno («Mi sono permesso di appropriarmene, scrive Nietzsche nella sua risposta, *come se le avessi fatte io e per me stesso* [c.m.] – e le ho "prese" come delle gocce corroboranti»). Della possibilità di istituire una 'prossimità' tra il pensiero di Bruno e quello di Nietzsche, parla Tomaso Cavallo, prefatore del libro: *Nietzsche e Bruno. Un incontro postumo* (gli autori sono Do-

natella Morea e Stefano Bussolati), convocando a sostegno della sua affermazione un'autorità in materia, ovvero uno dei curatori delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, Giorgio Colli. Scrive Cavallo: «Che fra i due pensatori esistesse una segreta affinità non era sfuggito a un finissimo cultore d'entrambi quale Giorgio Colli. Tuttavia – aggiunge Cavallo – la citazione bruniana, che compare a piè di pagina in una nota di *Physis kruptesthai philei* [*La natura ama nascondersi*] era troppo criptica per essere prima d'ora afferrata [ed è] merito delle pagine che seguono (*sc.*: si tratta delle pagine del *Nietzsche e Bruno* citato) [...] l'aver ri-afferrato intuivamente tale affinità elettiva, documentando anche filologicamente, oltre che teoricamente, la conoscenza che Nietzsche poté avere dell'opera bruniana e, soprattutto, *i motivi che avvicinano prepotentemente* [c.m.] i loro filosofici 'furori'»⁶.

Ma Michele Ciliberto, uno degli interpreti più intelligenti del pensiero bruniano, nella *Introduzione* all'edizione laterziana degli *Eroici furori*⁷, partendo dalla distinzione e poi contrapposizione in Bruno delle figure del “sapiente” e del “furioso” – che ruotano essenzialmente attorno alla tematica del vincolo e alla differente posizione che le figure-esperienze assumono verso il vincolo medesimo – aveva invece scritto:

[sullo sfondo di problemi che le due figure del sapiente e del furioso pongono] vale [...] la pena di ribadire, ma con forza, un punto che è fondamentale: Bruno ama insistere sul tema della vanità così come ama ripetere il verso dell'*Ecclesiaste*: “vanità, vanità, tutto è vanità”. Ma *il sapiente è radicalmente estraneo a una prospettiva teorica di tipo “nichilistico”* (per utilizzare un termine sommario, ma eloquente); *allo stesso modo in cui l'“eroico furore” è radicalmente estraneo alla prospettiva della “volontà di potenza”, qualunque sia il modo in cui essa è concepita*. E questo per una ragione “sistematica” precisa: *il concetto di Vita-materia infinita* – vero e proprio punto archimedeo di tutta la filosofia bruniana – *distrugge alle radici*, in modo definitivo, la “possibilità” di *entrambe*, dischiudendo alla “musa nolana” tutt'altre direzioni di sviluppo. Di più: *l'“eroico furore” è precisamente il contrario della “volontà di potenza”,*

così come il sapiente è precisamente il contrario del “nihilismo” in tutte le sue forme (cc.mm.) Da differenti punti di vista, si situano, l'uno e l'altro, nel cuore della concezione bruniana della Vita universale: e da essa, sia l'uno che l'altro, assumono senso e significato.⁸

La cosa curiosa nel ragionamento di un fine pensatore quale Ciliberto è – la cui monografia bruniana è un testo assolutamente indispensabile per chiunque voglia accostarsi al complesso pensiero bruniano⁹ – sta nel fatto di prendere posizione contro qualunque ipotesi di rapporto tra i due stili di pensiero, a partire da *una riduzione sommaria delle nozioni, ben altrimenti complesse, di nihilismo e di volontà di potenza*, – rispetto alle quali, per fare un solo esempio di studio nietzschiano, basterebbe leggere la ‘monografia’ heideggeriana, pur non condividendone l'impostazione di fondo perché spinge verso una visione forzosamente ‘unitaria’ concetti ben altrimenti differenziati, per veder messa in campo tutta la stratificazione e la gamma di significati delle nozioni suddette¹⁰.

Ma come si è letto, per Ciliberto il punto di distanza è altrove: precisamente nel concetto bruniano di Vita infinita, concetto messo a punto da Bruno nel *De la causa principio et uno* e che consiste nel pensare al di là e contro

le opposizioni tradizionali di atto e potenza, di forma e materia, di corporeo e incorporeo [quel «principio “materiale” animato»] l'Uno-tutto vivente, [nel quale si congiungono] anima e forma, forma e materia, atto e potenza, corporeo e incorporeo [un principio atto ad individuare] una eterna Vita-materia, seno inesauribile di mondi, di forme, di individui, di immagini “rimanendo la sostanza sempre medesima; perché non è che una, uno ente divino, immortale”¹¹.

Questo discrimine concettuale sarebbe per Ciliberto ciò che rende impossibile avvicinare, in qualunque modo, la figura del ‘sapiente’ e quella del ‘furioso’ alle nozioni di nichilismo e di volontà di

potenza. Se diciamo, per rispondere alle obiezioni di Ciliberto, che tra Bruno e Nietzsche vi è, per usare un'espressione nietzscheana, *un'amicizia stellare* (fr. 279 della *Gaia scienza*)¹², non è tanto per accorciare le distanze che li separano. Sarebbe d'altra parte facile, in una prospettiva di sola comparazione storica, rispondere che è proprio la 'collocazione storica' a impedire, di fatto, l'accostamento, e che una stessa questione, quella di come 'pensare' la materia, si pone necessariamente (nel senso della non superabile 'coniuntura' storica: il '500, per Bruno, l'800, per Nietzsche) in modo diverso in Bruno e in Nietzsche.

È evidente che non è da questa prospettiva che poniamo la questione e la prossimità, ma da un'angolazione interpretativa, fondata su una lettura del nietzscheano *Al di là del bene e del male*, sui nodi teorici che il testo in questione pone e sui rinvii, a volte espliciti e polemici, altre volte ellittici e indiretti alla figura di Bruno che troviamo in quel testo.

Da tale prospettiva, non a-storica, ma *sovra-storica*, all'altezza appunto della "stellare amicizia" che li lega e li collega, emerge una prossimità molto più radicale tra Bruno e Nietzsche che si esprime innanzitutto in una *tonalità* di pensiero che li accomuna e che si addensa intorno ad alcuni nuclei forti:

- a) il primo è sicuramente il destino della filosofia e il suo diritto a 'rinascere' come 'pensiero forte' di contro a una pedanteria o a uno scientismo che la riducono a mero esercizio 'nominalistico' o a pura 'cornice' di altri discorsi;
- b) il secondo, strettamente connesso al primo, è quello di un responsabile esercizio filosofico profondamente radicato nella vivente soggettività che lo mette in atto, tale che i confini del pensare e quelli della vita soggettiva che lo 'incarna' si tengano assieme e si esprimano mediante la scrittura sì da produrre e rendere visibile una sorta di *autobiofilosofia incarnata nella grafia*¹³.

Tutto questo va detto non per costruire una vuota cornice entro cui tenere per forza i due pensatori¹⁴ né per sfuggire all'obiezione di fondo di Ciliberto, al fatto cioè che l'impossibilità di 'coniugare' Bruno *con* Nietzsche (e *viceversa*) risiede nel concetto bruniano di *Vita infinita*.

Rispetto a tale obiezione, per non tirare in ballo il concetto-chiave di volontà di potenza – di cui ricordo solo l'insistenza nietzscheana a non ridurlo data la multiformità strutturale che lo innerva e lo connota, al 'nome' che lo indica (in quanto il 'nome' volontà di potenza va usato e pensato come *linea d'orizzonte* del nostro conoscere), a cui in modo pertinente si può avvicinare il concetto bruniano di Uno-vivente se dell'Uno affermiamo al contempo, come fa Bruno stesso, oltre al tratto-unario, il carattere *multimodo, multiforme, moltifigurato*, del suo 'esser-Uno'¹⁵ – ci limitiamo a segnalare il frammento 11 (150) della *Gaia scienza*, la cui lettura attenta e lenta risponde, in una certa misura, all'obiezione di Ciliberto. Scrive Nietzsche:

Il divenire possiamo rappresentarlo solo come la transizione da uno stato persistente, "morto", in un altro stato persistente, "morto". Ahimè, noi chiamiamo "morto" ciò che non si muove! Come se esistesse qualcosa che non si muove! Il vivente non è l'opposto del morto, bensì ne è un caso speciale¹⁶.

Da leggere, questo frammento, insieme a un altro, di poco precedente:

Il nostro mondo intero è la *cenere* di innumerevoli esseri *viventi*: e per quanto ciò che vive sia poco a paragone della totalità, pure tutto una volta è già stato trasformato in vita, e così si continua. Supponiamo una durata eterna, di conseguenza un eterno mutarsi delle materie¹⁷

senza dimenticare peraltro, quello famosissimo, nel quale viene affermato che *bisogna imprimere al divenire i caratteri dell'essere*

(che è giustappunto un frammento dell'epoca della *Volontà di potenza*).

A tal proposito, è utile richiamare un passaggio dal *Nietzsche* di Heidegger, relativo alla relazione tra 'vivente' e 'non vivente, nel quale, mettendo a confronto due passi dalla *Gaia Scienza*, e rilevandone l' 'apparente' contraddizione (così riassunta: «...il non vivente è la cenere di innumerevoli esseri viventi – e: la vita è soltanto una specie del non vivente [...] Prima è il non-vivente ad avere la preminenza, poi esso è di nuovo subordinato al vivente»), così la commenta:

Forse sono qui in gioco due diversi riguardi sotto i quali si considera il non vivente. Se è così, già viene meno la possibilità di una contraddizione. Se il non vivente è considerato riguardo alla sua conoscibilità, e se il conoscere è concepito come l'afferrare saldamente ciò che è stabile, univoco e inequivoco, allora è il non vivente in quanto oggetto di conoscenza ad avere la preminenza, e il vivente, in quanto è ambiguo o plurivoco, è solo una specie e una derivazione del non vivente. Se invece il non vivente stesso è pensato riguardo alla sua provenienza, allora è soltanto la cenere del vivente. Che quest'ultimo, per frequenza e distribuzione, venga dopo il non vivente, non parla contro il fatto che ne sia l'origine, se è vero che è proprio dell'essenza del superiore restare ciò che è raro e più raro. Da tutto questo – conclude Heidegger – vediamo una cosa decisiva: cioè che, demarcando secondo un unico riguardo il non vivente dal vivente, non si è ancora colto che il mondo è più enigmatico di quanto il nostro intelletto calcolante voglia accettare¹⁸.

Ciò che Heidegger, a suo modo, commenta, può essere unificato in un pensiero dello stesso Nietzsche, relativo a ciò che egli chiama «il mio *fatto originario*», vale a dire una concezione dell'essere che «sia al tempo stesso uno e plurimo, che si trasformi e permanga, che conosca senta, voglia»¹⁹, che conferma, e a pieno, la lettura heideggeriana del rapporto tra 'vivente' e 'non-vivente' in Nietzsche, come 'elementi' del «viluppo del divenire».

Occorre tuttavia aggiungere che la concezione nietzscheana del “suo” fatto originario ‘ridimensiona’ e ‘riposiziona’, per certi versi, un altro passaggio del commento heideggeriano, lì dove viene affermato che una «interpretazione [come questa] ... il vivente è ... soltanto una specie della metamorfosi e della forza creatrice della vita e il non vivente uno stadio intermedio ... non coglie completamente il pensiero di Nietzsche in questo periodo»²⁰. A mio avviso, invece, nella formulazione usata da Nietzsche di un essere polimorfo, è propriamente il concetto-termini di metamorfosi, che è un altro modo per significare il “viluppo del divenire”, ad essere posto al centro della meditazione nietzscheana cosicché il “concetto” stesso di vita, in Nietzsche, assume una configurazione ‘straniante’, in quanto essere come vita o vita come essere per Nietzsche si danno solo in una struttura ‘inquietante’, significata appunto dalla ‘compresenza’ di vivente e non-vivente, che pone, definitivamente, fuori gioco quella che Heidegger giustamente chiama una concezione “a strati” o di “pura adiacenza” di ‘morto’ e ‘vivo’, e che è il modo più consono al pensiero metafisico di far fuori il viluppo del divenire.

Per ciò che riguarda il concetto di nichilismo, che è l’altro termine espunto da Ciliberto, si tratta solo di ricordare la duplicità, per Nietzsche, del concetto, il suo essere cioè da un lato soltanto un concetto assolutamente *negativo* attraverso cui si annichila e si mortifica col proprio spirito risentito e pessimista questo mondo presente in vista di un *altro mondo*, e dall’altro, un concetto *positivo* che, sradicando dal mondo presente ogni *significato presupposto che impedisce di viverlo*, non solo non impedisce al *nichilista scetticamente sobrio* di vivere questo mondo presente in tutta la sua pienezza *insensata*, ma permette, proprio perché ne ha sradicato qualsivoglia *fisso significato*, di pensare «il mondo... ancora una volta “infinito”: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*»²¹.

Certo, questa seconda versione radicale del nichilismo non possiamo ‘applicarla’ automaticamente a Bruno. E tuttavia, quel che contiene di ‘bruniano’, vale a dire l’assunzione non disperata²² del *carattere vicissitudinario delle cose*, la bruniana “mutazione vicissitudinale” delle ‘cose’²³, e, forse quel che è più importante, il fatto che lo sradicamento del fisso significato permetta e ‘autorizzi’ la singolare avventura esistenziale, consente cioè di risignificare il ‘proprio’ mondo, non sono cose che possiamo ritenere estranee alla prospettiva teorica bruniana.

Peraltro, è proprio nella *duplice figura del sapiente e del furioso*, che Ciliberto nella sua *Introduzione a Bruno* del 1966 (e in altri scritti successivi, ad esempio nel già citato *Umbra profunda*, o ne *L’occhio di Atteone*)²⁴ ripropone nella loro netta distinzione rispetto alla «dimensione della “contrarietà”», che è possibile leggere e individuare la *positiva figurazione nicciana* del nichilismo. Al contrario di Ciliberto che evidenzia la distinzione delle due figure: l’una, quella del sapiente, abitata dalla *temperanza moderatrice*, l’altra, quella del furioso, abitata dall’*eccedenza trasgressiva*, confermandole sul piano e concettuale e esperienziale *in esclusione reciproca*, *tipizzazioni di pensiero e di vita assolutamente opposte*, ritengo invece, anche sulla scorta di un passo del *De la causa...* nel quale si afferma che: «*la scienza è uno esquisitissimo cammino a far l’animo umano eroico*», che *entrambe le figure* possano essere lette come *due modi di guardare e due esperienze entrambi possibili e praticabili nella “sequenza” vicissitudinaria di ogni “soggetto”* – così come lo sono stati possibili e praticabili nella *vicenda bio-grafica e filosofica* di Bruno.

L’assunzione *sapiente* del ‘nulla’, ovvero la considerazione della mutazione vicissitudinale, entro la propria *prospettiva singolare*, diventa, in effetti, fattore propulsivo di *ricerca e pratica dell’eccedenza*, apertura all’infinito, *volontà di rompere i “marginì” del mondo*, e da nessun punto di vista *acquiescenza pessimistica* a una datità mortifera

e mortificante, ovvero una sorta di *lamento* sul “niente”. Possiamo infatti dire che, in modo sempre più forte, e sempre di più approfondendo il lato *attivo ed eroico* del nichilismo, si farà strada in Nietzsche la convinzione che esso è il percorso obbligato per nuove aurore, la *fenditura concettuale necessaria*, una fenditura che è insieme anche cifra e rimando a una *ferita esperienziale necessaria*, senza la quale *lo strappo discorsivo* rimarrebbe una *inane aspirazione* e dunque un puro e semplice lamento *asinino*, e non *l'esperienza, insieme lacerante e gioiosa*, dicibile a questa maniera: «Le vent se lève... Il faut tenter de vivre!» (Paul Valéry).

Note

¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in vol. VIII, tomo III delle *Opere...*, cit., Adelphi 1974, 1986², fr. 14[134]: «La storia della filosofia è una furia segreta contro i presupposti della vita, contro i sentimenti di valore della vita, contro il prendere partito a favore della vita. I filosofi non hanno mai esitato ad affermare un mondo purché esso contraddicesse questo mondo presente, purché offrisse appiglio per parlar male di questo mondo. È stata questa finora la grande scuola della denigrazione, ed essa ha fatto tanta impressione, che ancor oggi la nostra scienza, che la pretende a intercessore della vita, ha *accettato* la posizione fondamentale della denigrazione, trattando questo mondo come mondo apparente, questa catena causale come meramente fenomenica.»

² Idem, *Crepuscolo degli idoli*, in vol. VII, tomo III delle *Opere...*, cit., Adelphi 1970, § 7, p. 11.

³ G. Bruno, *La cena de le ceneri*, p. 23 e p. 28, in Idem, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000.

⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in vol. VI, tomo II delle *Opere...*, cit., Adelphi 1972², afr. 25.

⁵ Idem, *Genealogia della morale*, in vol. VI, tomo II, cit., capitolo 8.

⁶ T. Cavallo, *Tre asterischi a mo' di praefatio brevis*, pp. 9-10, in Donatella Morea-Stefano Busellato, *Nietzsche e Bruno. Un incontro postumo* (con il carteggio completo fra Nietzsche e Heinrich von Stein 1882-1885), Ets, Pisa 1999. La risposta di Nietzsche a von Stein si trova alla p. 65. Invece la citazione bruniana, inserita da Colli nella nota 2 a p. 267 del suo *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988, si trova nel capitolo intitolato *La gioventù di Platone*. Dopo aver messo in evidenza nella individuale ricerca filosofica promossa da Platone una *dichiarata e peculiare solitudine del filosofo* («...conosceremo, noi stessi da soli [c.m.], tutto ciò che è senza mescolanza; proprio in ciò consiste il vero, probabilmente» [Fedone 67 a-b]), Colli la specifica così: «In poche pagine del *Fedone* [64a-69e] sta racchiuso il nocciolo della sua filosofia. L'anima abbandona tutto quanto la circonda e cerca se stessa. [...] Questo isolamento svuota l'anima di ogni contenuto immaginativo e razionale: è il vero stato dionisiaco, in cui la vita giunge ad essere pura interiorità, pura aspirazione [c.m.]», (*op. cit.*, p. 262, e sgg.). Specificando la natura della platonica *phronesis* come espressione della «vita dionisiaca del filosofo, *katarmòs*, *katarsis* “rito di purificazione, purificazione”, Colli sintetizza a questa maniera la particolare “affezione” dell'anima chiamata da Platone *phronesis*: «La *phronesis* del filosofo, la sua conoscenza della realtà, s'identifica con il suo atteggiamento interiore di purificazione e di distacco ispirato. Platone fa con questo un'aperta dichiarazione di misticismo, paragonando i propri insegna-

menti a quelli dei misteri dionisiaci, che del pari esigono dall'uomo un "rito di purificazione"» (*op. cit.*, p. 267). In questo punto del testo, Colli inserisce la nota 2 di cui si è detto, nella quale riporta, *senza commento e aggiungendola semplicemente ai passi platonici*, l'espressione bruniana de *Gli Eroici furori*, ritenendola, in tutta evidenza, un valido *exemplum* di 'glossa' alla platonica *phronesis*, anzi, una sua 'felice' ripetizione. Circa il modo in cui i due autori del *Nietzsche e Bruno. Un incontro postumo* 'svelano' la cripticità della citazione bruniana posta da Colli nella sua nota, non posso che rinviare alle pagine del loro libro. Non so però quanto sia 'aderente', leggendo il libro di Morea e Busellato, la tesi di Cavallo, ovvero che il loro 'ricercare' intorno a Nietzsche e Bruno, e alla loro "affinità", pur suscitato dalla nota di Colli, sia 'sintetizzabile' nella raffinata lettura che Colli fa della 'pratica' filosofica platonica. A meno di non voler sottolineare, in Bruno come in Nietzsche, 'essenzialmente' il tratto solitario (e volutamente, solitario) della loro ricerca 'filosofica' – trovando in questa '*dispositio*' (ma solo in questo, e nemmeno integralmente) il 'nesso' con la posizione 'mistica' di Platone. Di certo, però, e lo dirò più in là nel mio testo, non c'è traccia di 'misticismo' nelle ricerche bruniane e nicciane; se di 'misticismo' si può parlare, *occorre affermare con forza* che il loro singolare 'misticismo' è solo una 'estremizzazione' della più "lucida razionalità" (come espressamente scrive Nietzsche in un suo frammento postumo e come espressamente mostra Bruno con il suo "eroico furore"), e giammai il 'silenziamento' della 'ragione discorsiva' – anche, e proprio perché il 'raggio' della loro "ragione" è *già da sempre oltre* il 'misero' confine della "ratio"). Insomma, non credo si possa parlare, per Bruno e Nietzsche, di un silenzio o di ablazione *in toto* della "ragione", *per adire la plaga 'opposta' del mistico*; per dirlo con le parole nicciane, anche il 'raggiungimento' del mistico (che è per lui la cifra di una traboccante felicità, «di cui si vorrebbe *far dono*», che cerca e vuole per essa eccellenza «un linguaggio», F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit. fr. 25[258]), la «condizione mistica», espressione sulla quale giustamente Colli insiste a dire che si tratta non di conoscenza ma di uno *stato d'essere* [si veda la *Nota ai Frammenti postumi del 1884*, cit., p. 282], ebbene quella «condizione» avviene, e non può che avvenire, per il tramite della «razionalità più limpida, più temeraria *come via che porta ad essa*.[c.m.]», *ivi*, fr. postumo 26[241].

⁷ M. Ciliberto, *Introduzione*, in G. Bruno, *Eroici furori*, Laterza, Bari-Roma 1995.

⁸ Idem, *op. cit.*, p. XXI.

⁹ M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Roma-Bari 1992².

¹⁰ Su questo si veda anche il commento di G. Pasqualotto, *op. cit.*, alle pp. 506-512. A proposito della assoluta 'disinerenza' delle 'filosofie' bruniana e nietzscheana, avanzata da Ciliberto, vorrei solo sottolineare il fatto singolare che l'accennata ricerca di D. Morea e S. Busellato su "un incontro postumo" di Nietzsche e

Bruno, è sorta “all’ombra”, o, come scrive il prefatore Cavallo, «nel *pensum* di un seminario interno al corso di *Storia* della filosofia professato da un conoscitore dell’opera bruniana quale Michele Ciliberto...» (*op. cit.*, p. 10). Che dire?, a volte, il *genietto* (o *diavolello*) filosofico, riesce a rendere possibile l’impossibile, nella fattispecie a far sortire dal “*pensum*” di un seminario interno al corso di *Storia* della filosofia, la tesi, ben documentata e argomentata, non solo di un confronto, tra «croce e malizia», ma addirittura di un’affinità elettiva tra Nietzsche e Bruno... seguendo l’«ombra di un’intuizione»!

¹¹ M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, cit., p. 87 e *passim*.

¹² Si legga il passo, che ho già citato, della lettera a Heinrich von Stein, nella quale Nietzsche, avvertendo la siderea amicizia con Bruno, si dedica i sonetti bruniani “come se li avessi fatto io e per me”. E su questo, si veda D. Morea-S. Busellato, *Nietzsche e Bruno...*, cit., p. 65.

¹³ Sulla funzione della grafia in Bruno si veda l’ottimo e brillante saggio di A. Noferi, *Giordano Bruno: ombre, segni, simulacri e la funzione della grafia*, in Eadem, *Il gioco delle tracce*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

Sul tema vita-filosofia in Bruno non si può non rinviare ad altri scritti di Ciliberto, che quel tema hanno messo a punto, in modo egregio, e faccio qui un solo esempio, come avviene in *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999, si veda in particolare la *Parte prima* intitolata *Filosofia e autobiografia*, nella quale si trovano i seguenti studi: *Ritratto in piedi* e *Bruno allo specchio*). Come scrive Ciliberto, sintetizzando il suo percorso riflessivo intorno al nesso: *biografia-filosofia* – su cui nella *Premessa* a *Il sapiente furore* (che è, ampliata e aggiornata e edita dalla casa editrice Adelphi [Milano, 2020²], la riedizione del suo *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Mondadori, Milano 2007) è ritornato, rafforzando la sua posizione, al punto da scrivere: «Biografia e filosofia [...] *unum et idem*», *op. cit.*, p. 11) – «[ho voluto] individuare, e determinare, l’importanza del rapporto tra biografia e filosofia attraverso lo “specchio” [...] dello stesso Bruno, sorpreso nel lavoro di revisione di alcune sue fondamentali pagine “autobiografiche”, attraverso la costituzione di un vero e proprio “sistema” di varianti (strumento indispensabile, queste ultime, per una ricerca che intenda intrecciare filosofia e autobiografia).» (Cfr. M. Ciliberto, *Umbra profunda*, cit., p. 23).

Su questo passaggio finale della citazione, in pieno accordo con l’impostazione di Ciliberto, vorrei sottolineare, con forza, come ha fatto nel suo libro appena citato la Noferi, *la funzione della grafia* nella riflessione ‘scriptoria’ di Bruno; di più, vorrei che si tenesse in conto e lo si rimarcasse sempre che il terreno, il luogo dell’«intreccio» tra filosofia e autobiografia, si fa in Bruno anche attraverso la ‘grafia’, e che si può, quindi, definire la filosofia del Nolano: un’autobiofilosofia incarnata nella grafia.

Ripetere questo, e *volutamente* mettere l'accento sulla *grafia* – intendendola nella sua duplice 'faccia': *'tipografica'* (per dir così) e *scritturale* (in senso 'filosofico'), come appunto 'il luogo', e il 'logo' anche, centrale nell'operazione filosofica (in generale) e in quella bruniana, in particolare, che si presenta come uno 'smontaggio' dei *loci* più 'tipici' della 'vecchia' e 'pedante' filosofia –, non può che indurmi a *contestare, e radicalmente*, il *gesto* (e le motivazioni che lo hanno accompagnato) messi in atto da Gentile nella sua 'edizione' dei *Dialoghi* bruniani. Nell'introduzione a questa edizione, Gentile, opponendosi, *in prima battuta*, radicalmente all'operazione eccessivamente filologica dei testi bruniani fatta da Lagarde (che «volle riprodurre, scrive Gentile, non solo la grammatica, ma anche la interpunzione e la grafia degli archetipi, salvo eccezioni rarissime di cui avvertì il lettore»), utilizzando, a suo favore, criticamente quella "eccessiva" curatela e, al contempo, *strizzando un compiaciuto occhio al futuro lettore «ordinario»* (così Gentile) *dei testi di Bruno, corregge*, arbitrariamente, la 'grafia' del testo bruniano, sì che, una volta 'sveltita-svestita' la *scrittura bruniana* da quei suoi 'pesanti' e 'pedanti' 'mannerismi', venga fuori (ma come?) la *sostanza del pensato bruniano*, la sua 'nuda' concettualità – giacché, detto anche chiaramente da Gentile, la 'concettualità filosofica', se è veramente tale, 'distrugge' e 'dissolve' ogni supporto 'graficamente' *impertinente* alla sua 'purezza discorsiva', facendoci, scrive Gentile, da un lato, «riascoltare la parola viva e schietta [c.m.] di Bruno, per quanto, s'intende, è possibile», e dall'altro, *per questa via resa finalmente libera dai 'grovigli' grafici*, veri e propri 'impediment[i]', "attuare" la «comunione spirituale» con l'autore «che è il vero fine di ogni vero lettore»!

Solo che, nel farlo, Gentile mette, con visibile compiacimento, *in ridicolo la scrittura* usata da Bruno, non volendo cogliere (cosa che Hegel invece avrebbe fatto, come difatto fece quando, come dice nella *Scienza della logica*, ha evidenziato il tratto altamente *speculativo* della sua lingua, utilizzando *la sua 'lingua madre'*, senza timore, per la sua ardita *costruzione concettuale*!) il *senso profondo* dell'intervento bruniano *anche sulla lingua* e sui mezzi che la lingua *scritta* usa per essere all'altezza del "senso" ("concettuale", nel caso di Bruno) che intende veicolare, ritenute, lingua e artifici scriptorii, da Bruno 'veicoli essenziali' della stessa costruzione concettuale filosofica, *in primis* della sua *nova filosofia* che anche attraverso lo *stravolgimento della lingua 'pedante'*, *dissolvendo 'antiche' muraglie 'linguistiche, si apre la strada e tenta di 'offrirsi' come una 'nuova veduta' sullo "stato di cose esistenti"*. Una lingua sicuramente *dura, e aspra*, quella di Bruno, e *stravolta*, anche, guarda caso. E Gentile che lo mette in rilievo, lo *stravolgimento*, (anche se lo fa passare per una *forma di pedanteria*!!!) ovviamente lo ridicolizza, chissà perché, scrivendo ad esempio che: «[il lettore 'ordinario' ha] in fastidio tutte quelle *quisquillie del mezzo grafico* [c.m.], andate in disuso, le quali, invece, formano la

delizia degli eruditi incuriosi del pensiero di un vecchio testo»; G. Gentile, *Prefazione ai "Dialoghi metafisici"*, vol. I, Sansoni, Firenze, terza edizione a cura di G. Acquilecchia, p. XLIV). Ma quale stravolgimento, la *grafia* (nel suo senso ampio) di Bruno, mette in atto? Gentile ritiene di chiamarlo *ondeggiamento*, tra l'uso de «la studiata forma arcaica e latineggiante e la nativa irrompente napoletana, e libera da sempre da regole costanti e coerenti» (ivi, p. XLIII), *lingua materna!* Da questo *ondeggiamento* Gentile vuole «liberar[e]» Bruno, anzi, e più precisamente, «liberar[lo], diremmo, di quella pedanteria a cui il Bruno indulgeva per vezzo di scrittore che aveva fatto bene i suoi studi, e se ne ricordava quando aveva la penna in mano» (ivi, p. XLV, il corsivo è mio).

Che dire? Quando la filosofia, intesa come 'purezza di un discorrere', *lascia cadere fuori del proprio 'discorrere'* tutti gli 'erramenti' che la *scrittura* mette in atto (e così facendo, la scrittura, in realtà, fa vedere quanto *letteralmente vero* sia il *discorso*, come dice la sua etimologia, "un correre qui e là", *alla ricerca, in questa corsa o caccia*, del *senso* che s'intende proporre), quando della *funzione della grafia*, com'è il caso di Gentile, *ci si fa beffe*, e la si corregge per farla 'aderire' alla 'sostanza pura', e *purificata* soprattutto dal *segno*, il quale *indica e mostra* ad altri che non siano me il *come* del significare e il *come* raggiungerlo *attraverso i segni*, altra strada non c'è, per una *siffatta e 'sprovveduta' miseria linguistica* sedicente filosofia, che finire in una *pratica oracolare e/o 'pedagogica'*, e, in taluni casi, *farsi serva di un Potere che la tiene a se agganciata* a ché 'proclami' la 'giustizia' di un Dominio... e lo faccia *volere* da chi non domina ma è dominato... *senza tanti giri di parole!*

¹⁴ Su questo cfr. le considerazioni svolte da C. Sini, nel suo libro *Passare il segno*, Il Saggiatore, Milano 1981, alle pp. 105-136.

¹⁵ G. Bruno, *De la causa...*, cit.

¹⁶ FFPP 1881-82, (si veda anche il fr. 11[70]).

¹⁷ Ivi, fr. 11 [84]

¹⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 288.

¹⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1882-1884, vol. VII, t. I, parte II, Adelphi 1986, fr. 5 [243] del 1883.

²⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 287.

²¹ F. Nietzsche, *Gaia scienza*, cit., aforisma 374.

²² F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, fr. 11[84].

²³ Su tale questione si legga il saggio di N. Badaloni, *L'impulso del negativo: la "vanitas" in Giordano Bruno*, in *Filosofia e cultura. Per E. Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, Roma 1991, alle pp. 309-326.

²⁴ M. Ciliberto, *Umbra profunda...*, cit. il saggio *Dalla sapienza al furore*, pp. 155-192; Id., *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, il saggio *Tra disincanto e furore*, pp. 1-62.

5. *Un moralista mistico?*

L'urgenza nietzscheana di *magnificare* la potenza del 'vivere', a fronte dell'immiserimento prodotto dalla metafisica e dalla sua "discorsività" ha imposto alla sua meditazione la necessità di mescolare la discorsività filosofica con 'registri' assolutamente paradossali; ha reso cioè necessario 'dire' in un registro non inaudito ma certamente 'provocatorio' – quale quello estatico (Bataille) – le ragioni del vivere, onde 'stabilizzare', demolendo l'insania di una ricerca della 'verità' che avanza solo desertificando e mortificando, la passione 'erronea' e insieme 'errante' per la vita, una passione che possiamo chiamare, con i termini di Deleuze, un'*esperienza* della "caos-erranza", dove anche la 'voce' e la 'significanza' dell'*estatico*, intese come eccedenza o sazietà di felicità, possono essere utili a 'denotare' la 'magnificenza' della vita.

L'elogio dell'erranza – ché questo e null'altro è l'assunzione di un 'tono' 'estatico' da parte di Nietzsche e nient'affatto la cessazione dell'uomo della conoscenza discorsiva –, come *elogio di una filosofia che fa esperimenti*, è diventato, per alcuni interpreti, *tout court*, l'abdicazione nietzscheana allo statuto della 'razionalità'.

Per Sossio Giametta, ad esempio, la soluzione «mistica» diventa l'esito 'necessario' della ricerca nietzscheana una volta che questa si articola come messa in evidenza del carattere menzognero della filosofia:

...dicendo chiaro e tondo che la filosofia è menzogna interessata, Nietzsche non fa che svalutare e abbandonare la lotta fatta fino allora; sposta

il problema dal piano filosofico al piano incerto, ambiguo e aleatorio del soggetto, cioè del carattere, del sentire e dell'isolarsi per poi cercare accoratamente i simili e gli amici, come si vede in particolare dall'epodo finale. Del resto, una volta obliterato l'oggetto, una volta tagliate le vie di comunicazioni con la realtà, non resta che ritirarsi nell'"anima", i cui confini non si trovano per quanto si cammini. Si va dunque verso il mistero, anzi i misteri eleusini, verso Dioniso. *Si passa così, con salto obbligato, dallo scetticismo al misticismo.*¹

Nella ricostruzione di Giametta non c'è, quindi, scampo per Nietzsche, soprattutto quello di *Jenseit von Gut und Böse*, dall'esito mistico, e non solo perché la riflessione sulla filosofia si caratterizzerebbe, *tout court*, sotto il segno della *menzogna*, ma anche perché, a rendere *obbligato il salto verso il misticismo* sta la porta carraia del nichilismo,

che è la grande scoperta filosofica di Nietzsche, [e] però, *senza la mediazione dell'umanità come cielo morale dell'individuo* (c. m.) [non può che diventare] una scoperta avvelenata, un morbo mortale, che distrugge tutto per distruggere infine se stesso. E in effetti, a forza di negare il senso di questo e il senso di quello, qui la conoscenza e lì la moralità, ora il soggetto e ora l'oggettività; a forza di esaltare la falsità e la cattiveria e di svalutare la verità e la bontà, di pregiare l'inimicizia e l'esclusione contro la solidarietà e la compassione, la maschera contro la sincerità, l'individuo sciolto da vincoli contro la massa condizionata, il benriuscito contro i malriusciti, i superflui e le noci cave, di trovare intellettuali tutti i fenomeni di piacere e dispiacere da un lato e di vincolare dall'altro agli affetti i principi filosofici, di identificare pensiero e istinto, di cancellare le antitesi, di auspicare guerre, violenze e prepotenze, di capovolgere il valore dei libri di filosofia (che lodano quando non sono d'accordo e si scrivono per non dire): "i fili si intrecciano, aggrovigliati senza rimedio. La ricerca teoretica spinta in profondità, alla ricerca delle inafferrabili condizioni della coscienza, della falsificazione della coscienza, incespica, annaspa, sembra arenarsi alla fine, senza ormai trovare appagamento nello scetticismo, poiché il suo tormento non può acquietarsi, come dice Giorgio Colli².

La posizione di Giametta che emerge da questa citazione, rafforzata con l'*appiglio* dell'interpretazione di Colli³, è manifestamente una dichiarazione interpretativa di *libro non riuscito*, nonostante la chiusa finale che in qualche misura *salva il testo di Nietzsche*, – *ma guarda caso proprio rinviando alla "curvatura" soggettiva e individuale presente nella concettualità di Jenseit* e di cui Giametta ci aveva detto però alcune pagine prima che il *passaggio dalla filosofia battagliera alla piegatura 'soggettiva-intimista'* che si compiva con lo *Jenseit...* significava di fatto e concettualmente «svalutare e abbandonare la lotta (per la filosofia, per una diversa filosofia) fatta [da Nietzsche] fino allora»...

Scrivo infatti Giametta nella chiusa:

Tuttavia *Al di là del bene e del male* è un libro al limite dell'umano [c.m.], di drammatica grandiosità, ricco di pensiero, umanità e poesia fin nelle pieghe più riposte, *attraversato da una piena di dolore, prima segreta, poi palese* [c.m.], con intuizioni della mente e del cuore che ne fanno il capolavoro del rutilante tramonto del Nietzsche scrittore di aforismi, e nello stesso tempo è un grande e involontario (molto più che volontario) ritratto dell'autore. Come tale, un banco di prova decisivo per la tempra del lettore.⁴

Si è anche visto che Giametta *interpreta il passo indietro* (o il *passo oltre?*) *nicciano come una ritirata nell'"anima"*, quest'ultima letta come l'eracliteo *logos profondo e sconfinato*, non propriamente *coincidente* con la *stesura rinnovata* del concetto nicciano di *psyché*; cosa che, quando ho concentrato la mia ricerca sul tema-anima nel tardo Nietzsche, ho tentato di mettere in evidenza, al tempo stesso premendomi, in una certa misura, di rendere pensabile diversamente il plesso di motivi che stanno alla base della meditazione nietzscheana sulla *Seele*, fuori del salto obbligato nel misticismo e non necessariamente in direzione del soggettivismo, tenendo tuttavia fermo che il "bisogno del soggetto" è cruciale in Nietzsche e che il 'ripristino' di

esso su un altro scenario può avvenire, anzi deve, senza passare per «la mediazione dell'umanità come cielo morale dell'individuo». È infatti proprio *quest'orizzonte pre-supposto congregante*, ma in realtà *escludente* le singolarità che non arrivano a quell'*altezza d'umanità*, ad aver impedito *l'avvenire della soggettività singolare*.

Espungendo da quest'ultima la sua *confusa peculiarità* e collocandola, *purificata, oltre e altrove dalla sua matericità*, ponendo in *dissolvenza* strutturale dalla sua *vera* figurazione i tratti "*corposamente umani per farle adire quelli silhouettanti dell'universale* – passaggio questo che nei fatti serve soprattutto a *contr-a-dire* i primi tratti –, *la resa del singolare alla pretesa dell'universale* risulta di fatto *obbligata*, pena il rientrare-ritornare del singolare individuo al pre-umano o, come dice Giametta, uno spostarsi dal «piano filosofico al piano incerto, ambiguo e aleatorio del soggetto»!

Se così fosse, ovvero se la scelta nicciana fosse questo *passaggio drastico* dalla "menzogna interessata" (filosofia) alla "incertezza, ambiguità, aleatorietà" (non filosofica soggettività), verrebbe naturale sottoscrivere e dire che, in e attraverso questa posizione-postazione che legge (in) Nietzsche (dal)la prospettiva di *contra-posizione* tra l'individuale e l'universale, la privata singolarità e la pubblica universalità, la 'scelta' mistica (ma sarebbe il caso di significare meglio cosa s'intende con tale termine) è non solo obbligata ma unica, e anche necessitata.

Ma forse la posizione di Giametta, oltre che nei termini già visti, vale a dire la *non considerazione da parte di Nietzsche dell'"ombrello" trascendentalista*, "*il cielo morale*" necessario a tenere l'umano nei termini della sua specificità di umano⁵, si spiega meglio con l'impostazione di fondo – approfondita e ripetuta nei tanti libri su Nietzsche che ha scritto – della sua lettura interpretativa di Nietzsche, una lettura che *esclude* con nettezza l'appartenenza di Nietzsche e della sua opera a *la filosofia* e al suo *stile* ritenendo, invece, *lo stile* e la peculiare filo-

safia nicciani situabili esclusivamente sul versante *a-filosofico del moralismo*, come si legge ad esempio in alcune pagine di *Cortocircuiti* nelle quali Giametta si interroga sulla rinuncia da parte di Nietzsche al sogno di una vita, *sogno* che Nietzsche esprime in una lettera del 1871 indirizzata al prof. Vischer, riportata da Giametta con la sua traduzione nel suo testo; in essa Nietzsche, ponendo «la [sua] candidatura per la *cattedra di filosofia* lasciata ora libera da Teichmüller», la motivava con il *fatto* di sentirsi «per natura» fortemente: «[spinto a] ponderare filosoficamente temi unitari e soffermarmi a lungo e indisturbato su un problema, *in lunghe concatenazioni concettuali* [c.m.]»⁶.

A fronte di questa dichiarata ‘natura’ filosofica che Nietzsche avvertiva caratterizzarlo, Giametta, commentando il dato di fatto che:

La cattedra Nietzsche non la ebbe. Ma per il resto della vita sognò un *Hauptwerk*, un capodopera, con cui inserirsi a pieno titolo nella storia della filosofia. Preparò tanto materiale, sotto il titolo *La volontà di potenza. Ma poi ne trasse operine (terribili)* [c.m.], finché, della tanto strombazzata trasvalutazione dei valori, oggetto designato dell’*Hauptwerk*, non rimase che il sulfureo, ma smilzo *Anticristo*, vale a dire niente o quasi, dato che *L’Anticristo*, che è quasi un’appendice della “grandiosissima” (Strindberg) *Genealogia della morale*, è solo una delle sei operine del 1888, e non certo un *Hauptwerk*,

ne inferisce in maniera *tranchant* che la:

...rinuncia [di Nietzsche] al sogno di una vita senza strepiti e lamenti [è spiegabile], checché se ne sia detto, col fatto che l’*Hauptwerk* non era nelle corde di Nietzsche. Quali erano queste corde? Quelle di *un moralista applicato alla filosofia* e di *un inconsapevole genio religioso*, non di *un filosofo in senso stretto*. Il moralista non funziona come il filosofo sulla base di una concezione concettuale dominata dal principio logico (di identità, di non contraddizione e del terzo escluso), ma sulla base dell’esperienza, penetrata dall’acume morale. Oggetto del filosofo sono le cose remote, contemplate *sub specie perfectionis*: il mondo, la realtà, di cui l’uomo è parte; quello del

moralista le cose prossime, contemplate *sub specie imperfectionis*: l'uomo nella realtà che lo circonda, indipendentemente dalla metafisica. Il primo si applica a cose astratte e universali; il secondo a cose intuitive e concrete: situazioni, fatti e tipi in determinati tempi e luoghi. Il primo è monista: conosce e giustifica, osserva; il secondo dualista: conosce e giudica, partecipa. Se si considera che per Nietzsche i concetti non sono che invenzioni, finzioni; che la logica, cuore pulsante della filosofia, non è che una macchina autoaffermativa che rende pensabile quel che non lo è, cioè l'enigmatica, inafferrabile realtà, e che egli si è applicato alla filosofia e ai sistemi soprattutto per abbatterli, abbattendo con essi morali, religioni, tradizioni, costumi, istituzioni e tutti gli istituti umani, tutti quanti impastati di falsità, bisogna allora dire che *egli era fuori della filosofia, e da fuori la giudicava come moralista* [c.m.]. [...] *La sua «filosofia» è una scepsti intensificata e poeticizzata* [c.m.] rispetto a quella iniziata, nell'età moderna, da Hume, continuata da Kant e poi, per quanto riguarda la «rappresentazione», da Schopenhauer, il quale le contrappose, a mo' di «rimedio», la «Volontà di vivere» (*Wille zum Leben*). *Come pensatore*, insomma, *Nietzsche mancava dell'autonomia e dell'inventiva, della creatività concettuale che contraddistingue i veri filosofi: era soprattutto un martello critico, un martello distruttore* [c.m.]. Questo però era al servizio di una concezione altamente poetica: la visione dionisiaca. [...] *È destino dei pensatori non sistematici di cadere vittime della cattiva sistematicità*⁷.

Tratteggiando, in una pagina successiva, questo ritratto di Nietzsche *interamente fissato nella figura del moralista*, per giunta *mistico*, Giametta compendia il suo medaglione del *non filosofo*-Nietzsche, e non filosofo proprio *perché asistemático*⁸, nell'unica vera idea-base della sua interpretazione:

Se si considera che Nietzsche, appunto, *non era mosso da spirito teoretico, bensì, in profondità, da spirito religioso* (c.m.), e che il culmine della sua opera è la *fondazione della religione laica, la religione della terra, del corpo e della vita caduca* [c.m.], bisogna dire che, con la sua ambizione sistematica, egli era fin troppo modesto, *bescheiden, allzubescheiden*, e che il fallimento di questa ambizione non era che il rovescio della medaglia, che porta sulla diritta la riuscita dell'altra non ambizione ma vocazione⁹.

Trovo, francamente, indigesto questo *distillato* giamettiano della filosofia nicciana, se solo si pensa alla costante, *virulenta ma mai risentita*, polemica di Nietzsche verso *tutte le religioni e i loro fondatori*, e il tentativo, non *simmetricamente oppositivo* (e dettato da 'sottile' *invidia*), sibbene di "sfondamento" dei sistemi religiosi (e dei loro profeti)¹⁰; è, dicevo, indigeribile veder avanzata, con molta *nonchalance*, l'idea che *la tensione pensosa* di Nietzsche si risolva in e parta sempre da una *tensione religiosa*¹¹, come se questa fosse o da questa partisse quel «*compito filosofico...al quale, se necessario, dovrei sacrificare ogni altra occupazione*» come scriveva Nietzsche nella lettera del 1871 a Vischer¹².

Insistendo sul *registro religioso come punto inequivocabile* della *sedicente filosofia* nicciana (che in effetti è tale solo come distruzione della filosofia giacché questa antifilosofia si risolve sostanzialmente in sistema del moralismo), sulla scorta anche di un'espressione di Lou Salomé che lo qualificava come «poema mistico» e tenendo come *fil rouge* l'espressione usata da Nietzsche per definire il suo *Zarathustra* in una lettera all'editore Schmeitzner, «È un poema o un quinto vangelo, qualcosa per cui non c'è ancora un nome»¹³, Giametta può insistere sul *tono religioso e riversare*, senza soluzione di continuità, l'antica passione e pratica paterne nel zarathustriano messaggio, scrivendo che quella tensione si tramuterà nel pensiero di *fondare* «la religione laica, la religione della terra, del corpo e della vita caduca».

Risolvendo, in questa maniera interpretativa, *il messaggio zarathustriano* innanzitutto – ma anche tutti i tentativi *pensosi* precedenti: dalle *considerazioni inattuali* al *plesso aforismatico* di *Umano, troppo umano*, *Aurora* e *Gaia scienza*, comunemente indicato come "periodo illuminista" di Nietzsche – riportandolo (riportandoli) all'*irrisolto bisogno religioso elo morale* (che in effetti, per come Giametta legge la *non filosofia* nicciana, fanno tutt'uno, o quantomeno si

rimandano costantemente¹⁴), egli interpreta, con l'ausilio di alcune lettere di alcuni interlocutori (von Gersdoff, Gast e Overbeck, innanzitutto) con i quali in quel periodo Nietzsche era in contatto, e di alcune risposte di Nietzsche, che

...poiché Nietzsche parla di un quinto vangelo e Gast paragona lo *Zarathustra* alla Bibbia, lo *Zarathustra* stesso non va giudicato in sé ma rapportato ai vangeli cristiani. Nietzsche però non parla solo di un quinto vangelo ma anche, in *Ecce homo*, di «un ditirambo alla solitudine o, se sono stato capito, alla purezza». Il suo vuol essere dunque il vangelo della purezza, come quello di Cristo è il vangelo della carità. Ma che cos'è la *caritas*? L'amore del prossimo. E che cos'è la purezza? L'amore di sé in quanto amore della vita. Non possono le due cose stare insieme? Sembra di no, dato che Nietzsche ha scritto lo *Zarathustra* e ha vissuto per contrapporre la visione governata dal principio della purezza a quella governata dal principio della carità. Poiché questa contrapposizione è la base dell'opera, quest'ultima pullula di luoghi in cui l'amore del «remoto» si accapiglia con l'amore del prossimo.¹⁵

Ebbene, nell'*accapigliarsi* del *remoto* con il *prossimo*, o meglio ancora *nello spostamento radicale dal prossimo al remoto*¹⁶, ciò che veramente importa a Nietzsche nello *spostamento* che egli 'predica' non è la *tensione* di remoto e prossimo, ma l'*invito-consiglio*, o se si vuole l'*appello-messaggio ai "figli della terra"* (appello-messaggio che troviamo direttamente *enunciato ma parodicamente rispetto a quello cristiano* nello *Zarathustra*¹⁷), ad abbandonare la *ligatura 'religiosa'* contenuta nell'enunciato: «ama il prossimo tuo come te stesso». Per Nietzsche l'andare verso il prossimo non soltanto è un fuggire da se stessi ma è soprattutto un *deresponsabilizzarsi quanto a sé perché non ci si sopporta*¹⁸, e tuttavia, quand'anche fosse possibile per colui o colei che fugge verso il prossimo perché, poco o per nulla amandosi, non sopporta di stare *chez soi*, essi vivrebbero, evidenzia Nietzsche, «la solitudine come un carcere», piuttosto che come una via tra le altre per ritrovarsi¹⁹. Si badi però che il consiglio-messaggio a spo-

starsi dall'“amore per il prossimo” all'“amore per il remoto e per il futuro”, ma anche dall'“amore per gli uomini” all'“amore per le cose e i fantasmi”, *vieta in maniera assoluta* di intendere lo *spostamento* come un *invito a rientrare in sé e da questo rientro presso sé slanciarsi poi, pascalianamente, in tutta carità verso il prossimo*; il messaggio nicciano non ha nulla a che vedere con *una mistica dell'intimità solitaria* sibbene, come dice la Stiegler, *con una* (rinnovata e sempre da rinnovare, aggiungo io) *esposizione di sé al lontano, all'estraneo, al finalmente* «*etwas außer sich zu sehen* [vedere qualcosa al di fuori di sé]».

Se così è in Nietzsche e per Nietzsche, è non vi è dubbio che sia così vista l'idea portante della propria filosofia *intesa come un fare esperimenti e soprattutto su di sé e in sé mettendo così in discussione l'idea o l'illusione di avere un intimo nel quale rifugiarsi perché vissuto come absolutus da qualsivoglia evento e spazio esterni*, allora più che *una mimesi* dell'antico precetto cristiano o una sua *scorretta, meglio ancora, regressiva versione* (il neopaganesimo di cui scrive Giametta²⁰), in realtà, e molto più intensamente, quello che si è chiamato messaggio-appello zarathustriano era un *appello* senza alcun dubbio *a-religioso* e distante da ogni tentativo o tentazione di 'comunità'! Era, ed è, *un appello all'amicizia dell'uomo per l'altro uomo*²¹, per dirlo con le parole di uno dei pochi lettori critici nicciani che, *facendo comunità con Nietzsche* (nell'unico vero significato, secondo il suo autore, della *comunità come assenza de la Comunità*, come testimonia il libro principale che Bataille gli ha dedicato: *Nietzsche ou la volonté de chance*) ha liberato (anche criticandolo a fondo su alcune sue posizioni) la figura di Nietzsche e le sue tematiche filosofiche, dalle pastoie *mitico-religiose*, da un lato, oltre che dalle paludi del *nazionalsocialfascismo*, dall'altro²². Per Bataille l'*invito* nicciano era, ed è, un appello al di là di ogni precetto e precettistica, innanzitutto e soprattutto da quello declinato nel verso dell'*ama il prossimo tuo come te stesso*, come esplicitamente scrive Nietzsche nello *Zarathustra*: «Io

non vi insegno il prossimo, bensì l'amico»²³, in una *visione a-ideologica e materialistica invece* che non copre, dietro il velo *cumpatetico*, la *volontà di annessione dell'altro al proprio Io*, implicitamente *indicando all'altro*, attraverso quel precetto, *la via del suo benessere*.

Da questa angolazione, allora, la sottolineatura polemica di Giametta contro uno degli obiettivi polemici principali dell'antifilosofia antisistemica di Nietzsche, vale a dire l'avversione assoluta per ogni spirito gregario cui fa da sfondo, ovviamente, anche e soprattutto il cristiano precetto "amare il prossimo come se stessi", non inficia la posizione nicciana.

Giametta sostiene che:

*Fu per lui iattura non scorgere, ipnotizzato com'era dal cristianesimo e dal socialismo, che lo spirito gregario, l'istinto del gregge, contro il quale si batté tutta la vita, è solo la degenerazione di un istinto sano e fondamentale, quello della solidarietà. In Nietzsche, purtroppo, non si incontra mai questa parola in questo senso, mentre la solidarietà pur s'incontra nella Grecia pagana a cui sempre Nietzsche si rifà. Ma proprio questo è un punto importante. Il paganesimo di Nietzsche, che si vuole antico, è solo un neopaganesimo...*²⁴.

Non credo che si debba, o si possa, insegnare a Nietzsche la capacità che ha sempre avuto – e i testi cosiddetti 'illuministi' stanno lì a mostrarlo senza ombra di dubbio, checché ne dica Giametta sul loro essere quegli scritti poco o nulla 'illuministi' – di 'penetrare' e 'afferare' *la natura bivalente dei Triebe*, una capacità questa che a Nietzsche viene proprio dalla *scelta giovanile di passare dalla filologia alla filosofia*, ovvero di *spostarsi* da una dimensione interpretativa fondata sulla *minuziosa lettura di un 'testo' rimanendo fedele alla lettera del testo e non imprimendo su di esso nessuna 'essoterica' interpretazione* a un'altra posizione, quella *filosofica, che doppia la testualità sotto mano con una 'proiezione interrogativa' del testo medesimo che consente di renderlo complesso e complicato*, ovvero aperto a un ventaglio inter-

pretativo il più ampio possibile, non per opporre al testo sottomano un altro testo che lo contraddica o ne sveli la ‘verità nascosta’, ma piuttosto, *dispiegando* il testo nelle sue piegature, *rap-presentare* la complessa stratigrafia che lo struttura²⁵.

E con questo siamo già alla filosofia *ventura*, e al filosofo *dell'avvenire* che la supporta, che «sente il peso e il dovere di cento esperimenti e di cento tentazioni di vita – e mette continuamente a repentaglio *se stesso*, gioca il suo gioco cattivo», come scriverà Nietzsche nell’aforisma 205 di *Al di là del bene e del male*²⁶. In una sola espressione, siamo già *a una filosofia che immer wieder è teoria intesa ed esperita come tentazione vitale* e non *teoria per ranocchi pensanti* che si limitano a masticare sempre la stessa e identica pappa ‘verbale’.

Ma quel che è più dirimente, rispetto al giudizio di Giametta è, come si è visto, il fatto che a fungere da prospettiva all’appello di Nietzsche-Zarathustra, non è il trito e ritrito precetto dell’amore per il prossimo, ma, in senso più *materialistico e mai ideologico*, *l’amicizia per l’altro ‘uomo’, invece che la cumpatetica prossimità che sempre finisce col ‘risolvere’ l’altro nel se stessi, riconducendolo alle proprie misure, anzi pretendendo di potergliele insegnare!*

Quando dunque Nietzsche, per ritornare all’assunto iniziale di Giametta che legge l’intera filosofia nicciana come risolta e individuabile prevalentemente nei termini del *moralismo* venato da uno spiccato *misticismo* nel quale va a cadere il dire filosofico nicciano, «[per cui] non resta che ritirarsi nell’“anima” una volta obliterato l’oggetto, una volta tagliate le vie di comunicazioni con la realtà», occorre ribadire che, allorché Nietzsche ripropone *nell’epoca dominata dai petis faits* una sorta di *ripristino* e di *restauro* della nozione di *anima-Seele* – che ha, certo, *ma solo in parte*, le “profondità” eraclitee, *ben piantate però nella superficie del corpo e lungo i suoi confini*, e dunque composta la *Seele* di *sentieri molteplici più che di sentieri interrotti*, proprio perché ‘affonda’ il suo ‘divenire’ nel divenire *chaosmi-*

co della corporeità, – quella *rinnovata ipotesi* («la veneranda ipotesi», come la chiama Nietzsche in *Al di là del bene e del male*) non va nella direzione di riproporre l'anima come *il luogo-ritirato-dal mondo*; solo intesa alla maniera di *un intimo senza nessuna estimità*, o anche di un *intimo animato interiormente dalla figura della persona* (altra versione del “cielo morale dell'individuo”), si può affermare che Nietzsche non avesse altra scelta *se non quella a-discorsiva del mistico*, avendo «obliterato l'oggetto, tagliate le vie di comunicazione con la realtà»!

In effetti, *a rendere non necessitato ma solo possibile l'uso del discorso mistico* da parte di Nietzsche – ma vedremo più in là qual è la maniera stilistica²⁷ – è soprattutto il *rovesciamento gerarchico e il definitivo nonché definitorio posto 'antimetafisicamente fondato' del corpo e delle produzioni della corporeità*, entro il cui *s-fondo* soltanto ha senso il ripristino della *Seele*, e dunque, *dato il silenzio abissale in cui è stato collocato il corpo e le sue ragioni*, è necessario ricominciare a far parlare *il corpo* sia volgendosi per comprenderne le complesse ragioni in direzione della scienza biologica dell'epoca, sia *'sfruttando'*, per dire 'le voci e i silenzi' della corporeità, il *poetare* (come eminentemente mostra lo stile del *Così parlò Zarathustra*), sia *privilegiando*, come già detto, un *uso dello 'strumento' ragione portato alla sua eccedenza ed estremizzazione attraverso esperienze-limite* (solitamente significati, quell'uso 'debordante' della ragione e le 'e-stasi' che ne conseguono, con e dalle locuzioni improprie: *mistica e misticismo*).

Precisato questo, se in più, e questa volta appoggiandosi a testi di Montinari, Giametta *legge-interpreta* l'abbandono della postazione battagliera di Nietzsche in filosofia, come il *fissarsi, per via della e sotto la figura della sua* (di Nietzsche, cioè) *malattia*, «della mancanza di stabilità e di una ferma identità» e, *piegando* in direzione di questa sua *interpretazione* l'aforisma 271 di *Al di là del bene e del male*²⁸, Giametta sottoscrive alla lettera le formulazioni di Montinari («[Nietzsche era] “una malattia”, “un simbolo di disordine spiritua-

le» e «una vittima dei contrasti della sua epoca») non si può fare a meno di pensare, stante la lettura di fondo di Giametta, che il *misticismo* cui Nietzsche approderebbe *obbligatoriamente* (da intendersi quest'avverbio nel senso di un «radicalismo morale» presente fin dall'inizio in *Al di là...*), sia *obbligato* perché, dandosi in Nietzsche l'esigenza di una «fin troppo personale partecipazione»²⁹, esso *rapresenta il solo linguaggio espressivo* di una *individualistica tracotanza disumana o superumana*, tradotta in una specie di esibizione titanica della propria Singolarissima Individualità *a petto del Mondo*, sì che, una volta trovatosi in piena solitudine con se stesso e la sua ombra (come certamente fu, *teste lo stesso Nietzsche*), egli si vide costretto a *scegliere* non il Linguaggio (dell'*Umanità*), *quello comunicativo-r(el)azionale* ma la *propria* Lingua (tutta *corporalmente* sua), *una lingua al limite del mutismo*, e, da quest'angolazione così particolare, *invocare, poi, l'amicizia dell'altro uomo*, esprimere in termini, più che accorati, direi, strazianti, il bisogno profondo dell'altro uomo, un bisogno costante nell'*uomo-Nietzsche* e nel *pensatore-Nietzsche*.

Dicevo, un po' più sopra, che il ricorso al kantiano «cielo morale dell'individuo» fatto da Giametta, porta *per forza di cose* in direzione di una scelta *desingularizzante*, ovvero alla messa a margine e a una sorta di *spoliazione progressiva* dei *tratti singolari*, o anche, delle *idiosincrasie* e dei *luoghi comuni* che incidono e/o rivestono la singolarità e/o individualità di ognuno e che *per via di questa loro fattura, insieme propria e impropria*, non coincidono mai con, né possono esserlo, *una sorta di stampo acronico e distintivo della propria unicità, sibbene e piuttosto ciò che 'supera' ma inglobandola, la propria singolarità*. Orbene è proprio a causa della *pretesa 'mediatrice'*, in realtà *sublimatoria* contenuta nell'*imperativo morale*, che i tratti, al tempo stesso *singolar-universali*, di cui si è detto, vengono *astratti dalla singolarità*, nel duplice senso di: *separarne qualcosa* (o meglio, come precisava il Kant antropologo-pragmatico, di procedere mediante una «sorta

di omissione e di negligenza», nel caso specifico: non tenere conto, prestando attenzione alla singolarità, delle sue singolarità) e *astrarre da qualcosa* (nel senso di *mettere in evidenza*, ovvero rap-presentare, *un tratto determinato*, nel caso specifico: *astrarre dalla peculiare singolarità ciò che la 'ritaglia' come 'parte' di, sospendendola-inglobandola a un'universalità*)³⁰.

Unificando, o quantomeno correlando i due sensi di astrazione, per cui l'astrazione seconda (quella *da qualcosa*) ha sempre come suo gemello la prima (quella *separante-estraente qualcosa*)³¹, il *passaggio*, – questo sì *sempre obbligato* se ci si vuole immettere nella ed appartenere alla prospettiva di «l'umanità come cielo morale dell'individuo», *a quella 'specie fuori-genere' e 'fuori-mondo' 'incarnata' nella silhouette dell'umanità*, dalla quale discende, come suo effetto *visibile*, la «meine Liebe Person» (Fichte), – il passaggio dalla *massima* alla *legge* opera in maniera *ablativa* sui tratti che si *depositano in ogni singolarità*, incisi e consegnati negli usi, nei costumi, nelle abitudini, nelle passioni e nelle emozioni, in una parola *in quell'impasto intersoggettivo dicibile anche come campo del noto e del comune*, un *campo* che attraversa *come una forza magnetica* da un capo all'altro le vicissitudini singolari di ogni soggettività, sprigionando in quest'ultima una sorta di lampeggiamento e punteggiamento intra- e inter-generazionale di cui ognuno nella propria individualità porta i segni. Così operando, questi tratti-segni di un 'comune' da cui si proviene (volenti o nolenti), sempre vengono *obliati-annullati* perché letti-interpretati solo come *impedimenti interessati* a trattenere-sedurre quell'essere che *sa pensare-dire di sé-IO*, e che in forza di questo *factum*, e proprio e soltanto in virtù di questo 'salto' *rappresentazionale* oltre il comune in direzione della propria 'privata' individualità, viene *elevato* ad essere quell'«essere...infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra» e spinto *dallo sforzo 'doveristico' verso il cielo morale*, 'osare' *la più mistica delle scelte*: diventare una *persona*, ovvero con le pa-

role del primo personalista, cioè Kant: «un essere del tutto differente per rango e dignità dalle *cose* (*Sachen*), quali sono gli animali privi di ragione, di cui si può disporre a piacimento»³².

Se, quindi, conclusivamente, è vero che gran parte del progetto nietzscheano si articola come dissoluzione del tessuto a maglie fin troppo serrate della razionalità metafisica, occorre ribadire con forza che ciò avviene soltanto mediante la più lucida e temeraria razionalità, come si legge nel già citato frammento postumo dell'estate-autunno 1884 («Il nuovo senso di potenza: la condizione mistica, e la razionalità più limpida, più temeraria come via che porta ad essa»³³), e sempre in direzione di una *complessità da preservare* e mai in direzione di una semplificazione delle 'potenze' che costituiscono la 'soggettualità'.

Per Nietzsche, infatti, la possibilità affinché la *Seele*, pensata in maniera radicalmente anti-metafisica e quanto più distante è possibile da una 'metafisica della vita', ritrovi la sua 'vera' identità e contribuisca a ripensare lo spazio della soggettualità, può avvenire solo se «la tempesta chiamata spirito» spira, in tutta la sua capacità dissolutiva e liberatoria, sul 'continente-anima' ovvero, per uscir fuor di metafora, soltanto se la potenza della ragione, la *protesi* assolutamente ineliminabile dalla vita concorre, incuneandosi in un'esistenza oppressa dalla morale, *squarciando* il tessuto abitudinario di un *Geist* fatto essenzialmente di *ressentiment*, a far *avvenire* un *Freigeist*.

Note

¹ S. Giametta, *Introduzione*, a *Al di là del bene e del male*, Bur Rizzoli, Milano 1992, p. 16; il corsivo è mio.

² *Ivi*, pp. 13-14. Questa *introduzione* è ora raccolta, insieme ad altre, in un successivo volume di S. Giametta, intitolato *Introduzione a Nietzsche opera per opera*, Garzanti, Milano 2009 (un'ulteriore ristampa è uscita per Rizzoli nel 2017, ed è da questa riedizione che citerò). Il riferimento a Colli è tratto dalla *Nota* al volume VIII, tomo II dei *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi 1979.

³ ...che va però in una direzione non propriamente vicina all'impostazione giamettiana, visto che *il groviglio di fili* di cui parla Colli rinvia (e forse più propriamente *parte*, come si vedrà poco più là in questi miei *a margine*) da una *'smarginatura privata'* (Colli scrive infatti di «un tormento [che] non può acquietarsi»), *da un nucleo doloroso e insieme un tormento intellettuale che è tuttavia il cuore o il gomito da cui si diparte l'intera filosofia nicciana...* cui non basterebbe né servirebbe, come vuole Giametta, l'appello e l'invocazione alla «mediazione dell'umanità come cielo morale dell'individuo», per non impatanarsi nella o ulteriormente aggrovigliarsi nei fili della propria anima.

⁴ S. Giametta, *Introduzione* a *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 16-17.

⁵ E si veda quanto questa questione, che sta molto a cuore a Giametta, viene riformulata in questo passo della *presentazione* dello Zarathustra: «L'aver negato, sotto il crasso influsso del positivismo, ogni morale invece della sola morale borghese-cristiana, fu fatale a Nietzsche, gli fece dissipare forze preziose in un'impresa impossibile e lo costrinse a escogitare formule stentate per porre riparo a ciò che intanto era divenuto irreparabile. *Dall'aver fatto saltare, con i valori, la mediazione, lo sbarramento tra uomo e mondo, che soltanto permetteva all'uomo di essere uomo mentre il mondo rimaneva il mondo, e a entrambi di rimanere intrecciati ma distinti, comunicanti e anzi uniti all'origine ma diversificati e divergenti alla fine, derivava necessariamente che i due si affrontassero in un duello che poteva finire solo con la fagocitazione dell'uno da parte dell'altro [c.m.]*», *op. cit.*, pp. 591-592.

⁶ F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, vol. II, Adelphi, Milano 1976, pp. 167-171. La citazione è alla pagina 168 di questa edizione ed è diversamente tradotta. Dò qui il testo: «Io, che per natura mi sento fortemente sospinto a pensare alle cose come a un tutto unitario e con *mentalità filosofica* [c.m.], perseverando in un problema con continuità e indisturbatamente, *e ragionandoci a lungo* [c.m. *in langen Gedankenzügen*], mi sento continuamente gettato qua e là e deviato dalla mia strada dalle molteplici occupazioni quotidiane e dalla loro natura».

⁷ S. Giametta, *Cortocircuiti*, Mursia editore, Milano 2014, pp. 87-88.

⁸ Si veda nel suo *Introduzione a Nietzsche opera per opera*, cit., le prime pagine del paragrafo 7 *Il sistema del moralismo* (che fa parte dell'analisi dello *Zarathustra*), in cui Giametta scrive che «*il nichilismo con cui egli ricalca sì la filosofia di Schopenhauer ma anche la continua e sorpassa, è in effetti un antisistema, ossia una filosofia rigorosa e sistematica solo in funzione antifilosofica* [c.m.]. Con tale antisistema egli però si proponeva di superare il pessimismo di Schopenhauer in base alla visione dionisiaca della vita nei suoi contrasti tragici, ossia in base all'empiria del sapere, da cui non si fece mai veramente smuovere. *Ma l'empiria del sapere non si può opporre alla filosofia (sistematica) se non in base all'amore per la vita così com'è* [c.m.], e però l'amore della vita, una volta accettato come criterio guida, si trasforma, per l'obbligo di coerenza che ne discende, in un sistema di moralismo.» (pp. 593-594).

⁹ S. Giametta, *Cortocircuiti*, cit. p. 90.

¹⁰ ...saltando Giametta a piè pari l'autodefinizione nicciana presente in *Ecce homo* – perché ai suoi occhi assolutamente *non credibile* – nella quale dopo aver detto di non essere «un mostro morale – anzi, sono una natura opposta a quella specie di uomo che fino a oggi è stata venerata come virtuosa», Nietzsche aggiunge con «fierezza»: «Io sono un discepolo del filosofo Dioniso, *preferirei essere un satiro, piuttosto che un santo* [c.m.]» e proprio perché *la sua preferenza va alla figura del satiro*, dichiara, con altrettale fierezza, che «“Migliorare” l'umanità sarebbe l'ultima cosa che *io* mai prometterei. Non sarò io a elevare nuovi idoli [...] *Rovesciare idoli* [...] questo sì è affar mio.» E più avanti, a rafforzare tutto ciò, aggiunge: «Qui non parla un “profeta”, *uno di quegli spaventosi ibridi di malattia e volontà di potenza che vengono chiamati fondatori di religioni* [c.m.]». F. Nietzsche, *Ecce homo*, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano, cit., pp. 265-266-267.

¹¹ Scrive Giametta nell'*Introduzione a Nietzsche opera per opera*, cit. a proposito dello *Zarathustra* e della domanda «...da che cosa scaturisce l'inimicizia [con i quattro vangeli e il messaggio che vi è contenuto]», che una risposta a tale domanda *dal punto di vista soggettivo*, ovvero implicante l'elemento biografico, «l'indole di Nietzsche», non può, ad esempio, «negare che [Nietzsche] ereditasse dal padre, pastore e predicatore protestante, quella finezza del sentire morale e quell'istinto religioso che, insieme con la sua tipica ricettività ai valori del cristianesimo, determinarono dal profondo la sua vita e il suo destino di pensatore, anche quando si fu fatto fanatico banditore della crociata anticristiana.», *op.cit.*, pp. 567-568.

¹² F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit. p. 168.

¹³ Idem, *Epistolario 1880-1884*, vol. IV, Adelphi, Milano 2004, p. 308; la versione qui indicata è leggermente diversa da quella di Giametta; peraltro, nel testo di Giametta, per un refuso, la data indicata per questa lettera è 14 febbraio 1883, invece che 13 febbraio.

¹⁴ Si veda ad esempio questo passo: «Come summa, in effetti, lo Zarathustra costituirebbe un organismo unitario in cui le suddette parti [“cornici narrative, parti moralistiche, parti filosofiche, squarci lirici e mistici, pezzi autobiografici e pezzi profetici”], pur restando autonome, sarebbero collegate tra loro con vincolo essenziale. Ora, se si considera che *il problema morale o del vivere integro (la saggezza)* è per la filosofia e l’arte in genere, ma *per la filosofia e l’arte di Nietzsche specialmente, il problema dei problemi*, e che d’altra parte solo il problema morale fa sorgere il problema gnoseologico e il problema estetico, giacché si deve conoscere per agire e l’oggetto del conoscere è la verità, e ci si deve esprimere (la bellezza, è stato già detto, non è ornamento ma espressione); e se inoltre si considera che, affinché la sapienza sia tale, abbia cioè carattere universale e non privato come l’acortezza, deve fondarsi sull’intera esperienza umana e perciò sul passato donde scaturisce il presente, rivissuto e sintetizzato esemplarmente (filogeneticamente) nell’esperienza e nel passato del sapiente stesso, qui del suo «redentore» Zarathustra; e che a nulla vale infine la sapienza se non serve da guida alla costruzione dell’avvenire, dunque come previsione del futuro: ecco che tutto si organizza armoniosamente e si ordina gerarchicamente, in *Also sprach Zarathustra*, intorno al motivo generatore morale, allo stesso modo che in un organismo naturale tutto si ordina intorno al suo principio vitale»; cfr. S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche*, cit. pp. 559-560, i corsivi sono miei.

¹⁵ S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche*, cit., pp. 564-565.

¹⁶ «Forse che io vi consiglio l’amore del prossimo? Preferisco consigliarvi la fuga dal prossimo e l’amore del remoto! Più elevato dell’amore del prossimo è l’amore del remoto e futuro; più elevato dell’amore per gli uomini è l’amore per le cose e i fantasmi», F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, vol. VI tomo I, Adelphi, Milano 1986⁴, p. 70. Una versione leggermente diversa del passo “Più elevato dell’amore del prossimo...”, la si trova nel frammento postumo del 1882, 3[1], n°. 329 [*Frammenti postumi 1882-1884*, vol. VII, tomo I, parte I, Adelphi, Milano 1982, p. 86] dove al posto «dell’amore per gli uomini» troviamo «dell’amore per le persone» e diversamente dal passo dello *Zarathustra*, il frammento si chiude con «è l’amore per le cose», e manca però «e i fantasmi». Per una bella analisi di questo frammento rinvio al paragrafo 18 del cap. 7 del libro di Barbara Steigler, *Nietzsche et la critique de la chair...*, cit. pp. 149-152, significativamente titolato: *S’exposer au lointain*, nel quale paragrafo la Steigler esplica il senso del frammento, precisando che: «En relation au “lointain” (plutôt qu’au prochain), à l’«étranger» (plutôt qu’à soi), il ne s’agit plus pour celui qui aime de s’aimer lui-même, mais de s’exposer à ce qui est *en dehors de lui* : “Qu’importe de moi!” est l’expression de la vraie passion, c’est le degré le plus extrême *pour voir quelque chose à l’extérieur de soi*.» Dans la compréhension strictement auto-affective de l’affect que

défend Schopenhauer, l'extériorité est purement et simplement suspendue, ravalée au rang d'une illusion secondaire produite par le principe d'individuation. C'est pourtant, explique Nietzsche, le propre de la "vraie passion" que de nous exposer au dehors et au lointain. *Toute compréhension autoaffective de l'affect, qui enferme le sentir dans la sphère "intime" de l'immanence, oublie que la passion et l'affect sont d'abord ce qui nous expose à l'extériorité comme telle* [c.m.]; pp. 149-150. Il frammento postumo inserito nella citazione della Stiegler, si trova in tr. it. nel gruppo dei *frammenti postumi* che accompagnano *Aurora*, e dunque nel vol. V, tomo I delle *Opere*, Adelphi, Milano, 1964, ed è il fr. 7[41], a p. 532. Sul tema del "trovare se stessi" non per la via 'isolante-internista' ma piuttosto *loin de soi* per la via dell'"oggettualità" altra e esterna a sé, rinvio il lettore alle pagine 127-134 del mio scritto *L'homme a deux yeux – L'une voit, l'autre regarde* (*Intorno a rappresentazione e attenzione*), contenuto in F. C. Papparo, *Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione*, Moretti&Vitali, Bergamo 2002.

¹⁷ E sull'uso e il senso di *parodia* in Nietzsche e per Nietzsche resta capitale il testo di Klossowski, *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, Adelphi, Milano 2019.

¹⁸ «Non riuscite a sopportare voi stessi e non vi amate abbastanza... Chi va dal prossimo, perché cerca se stesso, e chi, perché vorrebbe perdersi»; F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 70 e p. 71.

¹⁹ *Ivi*, p. 71.

²⁰ S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche...* cit, pp. 578-586.

²¹ Rinvio su questa espressione alla lettura che ne ho dato nel mio *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, segnatamente alle pagine 107-143 del saggio titolato *La rosa di Laure: il tempo dell'amicizia – e dell'amore*.

²² Si vedano di G. Bataille, gli articoli già citati, intitolati: *Nietzsche est-il fasciste?* e *Gide-Nietzsche-Claudel*, entrambi contenuti nel vol. XI delle *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1988. E per quanto riguarda l'insistenza giamettiana sull'*esprit religieux* di Nietzsche è sufficiente questa sola notazione batailleana, dal secondo articolo citato, a *dislocare, altrove e altrimenti*, la presunta tensione religiosa: «À la base de l'expérience prétendue religieuse de Nietzsche – scrive Bataille – est l'éclatement [c.m.] de tout respect possible – une destruction explosive du transcendant: du divin, il a donné l'expression la plus nécessairement athée: "Voir sombrer les natures tragiques et pouvoir en rire, malgré la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin". [...] Le divin est la souveraineté de l'homme, sa radicale autonomie en conséquence, une liberté fondamentale qui commence avec le dépassement d'une vénération que l'on continue d'éprouver», *art. cit.*, p. 128. Il frammento nicciano citato da Bataille si trova in *Frammenti postumi 1882-1884*, vol. VII, tomo I, Adelphi, Milano 1982, ed è il frammento 80 dell'estate-autunno 1882.

²³ F. Nietzsche, *op.cit.*, p. 71.

²⁴ S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche...*, cit., pp. 652-653, mio il corsivo.

²⁵ È in questa direzione allora che occorre leggere le posizioni nicciane contenute nella lettera citata a Vischer, relative alla «legittimità delle ambizioni» che lo portano a proporre la propria candidatura «alla cattedra di filosofia lasciata libera da Teichmüller». Motivando le sue ambizioni, Nietzsche le riconduce allo «spirito filosofico» da cui si sente «spinto» *a compiere il passo verso la filosofia*: «penso, scrive a Vischer, di possedere le capacità e le conoscenze necessarie e, tutto sommato, *mi sento più adatto a quel lavoro [filosofico] che a un'attività meramente filologica* [c.m.]. Chi mi conosce dai tempi della scuola e dell'università, non ha mai dubitato che in me prevalessero le inclinazioni filosofiche; e anche negli studi filologici mi ha attirato di preferenza *tutto ciò che mi sembrava significativo o per la storia della filosofia o per i problemi etici ed estetici* [c.m.]. [...] *Da quando studio filologia non ho mai smesso di tenermi in contatto strettissimo con la filosofia...*», lettera cit., pp. 168-179.

²⁶ F. Nietzsche, *op.cit.*, p. 108.

²⁷ Annoto e segnalo, qui, al lettore su questo tema del mistico, il saggio di Ferruccio Masini *I "campi di significato" dello Zarathustra*, contenuto nel suo testo *Lo scriba del caos*, Il Mulino, Bologna 1983², alle pagine 251-292; una presenza del tema mistico fatto emergere innanzitutto e soprattutto *attraverso la scrittura* dello *Zarathustra*, come recita il titolo di un paragrafo del saggio citato, *L'architettura ritmico-metaforica dello Zarathustra e le sue analogie strutturali con il discorso mistico*, pp. 274-282.

²⁸ S. Giametta, *Introduzione a Al di là del bene e del male*, Rizzoli, Milano 1992, p. 15, nel quale Nietzsche fa appello a «un istinto di pulizia» cifrandolo come un *Trieb* «che divide e isola, che fa tutt'uno con la nobiltà e la santità, ma che a noi [*idest*: Giametta] appare piuttosto schifiltosità e delicatezza, in definitiva debolezza, [...] una copertura e difesa dell'instabilità interiore. Solo che è una copertura e difesa inefficace e alla lunga autodistruttiva, al pari della solitudine che anche è presentata qui come virtù»...

²⁹ *Ivi*, pp. 15-16.

³⁰ Per i due sensi di astrarre, secondo Kant, rinvio alla sua *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di Michel Foucault, tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010, alle pp. 114-115.

³¹ ...contrariamente a Kant che li teneva ben distinti, valorizzando tra le due maniere quella che *astruendo da qualcosa* non sconnette in modo radicale il *qualcosa*, ma 'semplicemente' lo *rap-presenta-ri-presenta in base un determinato tratto presso l'universale*, facendogli ottenere *il passaggio all'universale*. Kant precisa che tramite questa maniera «la determinazione dell'oggetto della mia rappresentazione»,

o, *tout court*, ciò che di esso-oggetto si ‘conserva’ nella ri-presentazione, «ottiene l’universalità di un concetto, e così viene accolta nell’intelletto», *ivi*, p. 114. Va aggiunto che Kant riponeva, in questa modalità astraente che non *recide il qualcosa ma piuttosto, si potrebbe dire, lo ‘sublima’*, lo *sposta* di livello *in vece* di *toglierlo di mezzo*, anche il *tasso di infelicità* che colpisce «molti essere umani», i quali *si infelicitano* perché *non sanno*, ad esempio, «stornare lo sguardo da una verruca sul viso o dalla mancanza di un dente della [loro] diletta» e *vice versa* si fissano e affisano il proprio sguardo attento «su quanto negli altri fa difetto: per cui gli occhi finiscono per indirizzarsi proprio su un bottone mancante nell’abito di chi ci sta di fronte, oppure su un buco nella dentatura, o si bada a un difetto abituale del linguaggio; così facendo, conclude Kant, si mette l’altro in imbarazzo, ma si guasta anche il proprio modo di stare in compagnia.», *ivi*, p. 115.

³² I. Kant, *op.cit.*, la citazione è a p. 109.

³³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit. fr. 26[241].

6. *L'implacabile* Schein

in ricordo di Antonello Giugliano

Si è detto nel primo di questi *Scritti a margine*¹ che il tentativo heideggeriano di sottrarre il pensiero di Nietzsche a qualunque riduzione per farne emergere lo spessore filosofico non toglie, dato il carattere univoco dell'interpretazione², che la polimorfia del pensiero di Nietzsche *passata per le maglie troppo strette dell'interpretazione heideggeriana* venga rimaneggiata in maniera profonda e radicale, e che lo sia innanzitutto e soprattutto quando, quel che appariva a Nietzsche come il punto archimedeo del 'dissolvimento' della 'metafisica': *il corpo come filo conduttore* per 'leggere' l'intera filosofia come un *fraintendimento del corpo stesso*, la mossa strategica che pone in scacco l'argomentare metafisico, finisce col diventare per Heidegger non «un rovesciamento, ma [solo] un girare entrando nell'altro fondamento in quanto fondo abissale (*Ab-grund*)»³; questo risultato infatti non ha potuto sortire altro che la dimenticanza dell'Essere e niente altro che un tale inabissamento dell'Essere sembra a Heidegger il pensare nicciano che parla del 'corpo' come filo conduttore.

Se dunque su due punti capitali della filosofia nicciano: la questione della *volontà* da un lato e quella del *corpo* dall'altro – questioni, si badi bene, che sono strette da Nietzsche in un *nodo teorico* che nel mentre le comprende *'analiticamente'* comprende anche e mostra che vi è tra di esse una *rimandatività* che impedisce di pensarle *astrattamente* – se su questi due nodi teorici la riflessione heideggeriana

mostra i suoi *limiti* e soprattutto la sua *volontà di riduzione-costrizione* di qualsivoglia maniera 'singolare' (e intendo qui con *maniera singolare* molto semplicemente i vari *autori* che hanno costellato e costellano la storia del pensiero filosofico occidentale e hanno a loro modo *variamente pensato* la questione-Essere) letta come *un capitolo* di quella *spensieratezza strutturale* che va sotto il nome di *storia della metafisica* come *colossale rimozione e dimenticanza della quæstio capitale di ogni pensare: quella de l'Essere*, bene ha fatto Antonello Giugliano, in una lettura che guarda alla meditazione filosofica nicciana attraverso il tema-fondante dello *Schein* come «punto di non ritorno cui [...] Nietzsche perviene circa la determinazione dell'essenza della filosofia stessa [...]», ad affermare:

Non è un caso... che proprio dinanzi a tale tema, al 'grado zero' proprio dello *Schein* si arresti, in un certo qual modo, anche il principale tentativo di pensiero del secolo di 'salvare', ad un tempo, il pensiero di Nietzsche in quanto tale, epperò innanzitutto questo pensiero da se stesso, e la filosofia stessa, sia pure nella iperbolica forma filosofica della 'autodistruzione' suprema della sua tradizione, dalla terribile intenzionalità ultima dell'estremo gesto di pensiero proprio di Nietzsche.⁴

Che sia, come vuole Giugliano, il *tema dello Schein* il motivo individuante il gesto filosofico nicciano, ovvero *il suo stesso pensiero* come un pensiero che mira a *tematizzare esattamente ciò che 'appare' nella maniera in cui appare*, al di là di ogni tentativo, compiuto con l'ausilio della «Circe dei filosofi, la morale», di *ortopedizzazione della figura dell'"apparire"*, è indubbio; ma che *per* questo compito 'pensoso' sia non solo utile ma anche decisivo *ripristinare e riordinare* la sfera della *rap-presentazione*, intesa come una maniera *vitale* di 'afferare' lo *Schein* (: «La nostra vita è una vita *rappresentata*» e «L'essere si soddisfa nella perfetta apparenza», scriveva Nietzsche in un frammento postumo⁵) e non semplicemente, come dice Heidegger, come

quella modalità che tenta, a fronte della polimorfia dello *Schein* di irrigidirlo nel *Gestell* di una forma-una, di imporre l'identica forma (sempre uguale, imm modificata e imm modificabile) tipica del rappresentare occidentale (così come lo espone Heidegger nei punti capitali della sua opera) è altrettanto indubbio e dirimente.

Insomma, e dicendolo con un'altra formulazione nicciana – a mio avviso molto prossima all'“infigurabile figura” dello *Schein* e addirittura forse una delle poche espressive descrizioni mediante la quale è possibile accedere all'inaccessibile *Schein* – «la pluralità frastornante» [*verwirrende Vielheit*] dell'apparente-disparente divenire⁶, è altrettanto indubbio che questa dimensione frastornante sia al centro del dire impossibile di Nietzsche, un impossibile (da) dire nel ‘gergo’ sostanzialista ma non per questo sempre e statutariamente ‘indicibile’ o innominabile, anzi proprio perché accessibile con difficoltà, e questa difficoltà attribuibile di certo al ‘fatto’ che Esso, lo *Schein*, è la cifra ‘mortale’ del nostro singolare vissuto, il ‘sempre ritornante fiume’ sotterraneo e ‘ignoto’ che smuove e sommuove il nostro ‘stabile’ esistere⁷, vale la pena tentare di accedervi e provare, saggiandolo con difficoltà, a ‘dirlo’, ovvero a rap-presentarlo!

È questo insciente ‘compito’ (: «il filosofo non sa quali motivi lo spingono alla ricerca»⁸), assolutamente intrasmissibile ad altri via persuasione (: «Non voglio indurre [*überreden*] nessuno alla filosofia: è necessario, forse è anche desiderabile, che il filosofo sia una pianta rara»⁹), il nucleo bruciante della meditazione nicciana; ma non tanto o soltanto perché coincidente letteralmente, come scrive Giugliano, con quel «malträtiert» di cui è tema in una lettera di Nietzsche a Overbeck sulla sua filosofia¹⁰, ma anche perché a quel compito insciente Nietzsche ha tentato, pur nella difficoltà di articolarlo a parole, di disegnare delle vie di percorrenza, individuandole da un lato, nell'attenzione decisiva e dirimente data alla dimensione della corporeità (vero e proprio giro di boa della sua riflessione e della sua riflessione critica sulla storia

della filosofia¹¹), una dimensione proposta e ripresentata come *la scena su cui e in cui lo Schein (parvenza, illusione) si dà “a vedere” nelle sue ‘mobili’ forme e ‘variate’ composizioni*, al punto, come scrive lo stesso Nietzsche, da dichiarare il corpo «una formazione molto più perfetta di qualsiasi sistema di pensieri e di sentimenti, anzi molto superiore ad un’opera d’arte»¹²), e, dall’altro lato, a partire dalla ‘definizione’ del corpo come “molto superiore ad un’opera d’arte”, nel volgersi della filosofia, la sua innanzitutto, al registro del *rappresentare artistico* come strumento principe *in grado di descrivere l’artisticità della corporeità e in questa l’accadere ‘ignoto’ e ‘frastornante’ dello Schein*¹³.

Sicché quando Nietzsche scrive che:

La storia della filosofia è una *furia segreta* [*heimliches Wüthen*] contro i presupposti della vita, contro i sentimenti di valore della vita, contro il prendere partito a favore della vita. I filosofi non hanno mai esitato ad affermare un mondo purché esso contraddicesse questo mondo presente, purché offrisse appiglio per parlar male di questo mondo [e questa] grande *scuola della denigrazione* [“*die grosse Schule der Verleumdung*”] ha fatto tanta impressione, che ancor oggi *la nostra scienza*, che la pretende a intercessore della vita, ha *accettato la posizione fondamentale della denigrazione* [c.m.] [“*die Grundposition der Verleumdung*”], trattando *questo mondo come mondo apparente* [c.m.] [“*diese Welt als scheinbar*”], questa catena causale come meramente fenomenica¹⁴,

risulta evidente che secondo Nietzsche:

- a) per fuoriuscire e dalla ‘filosofia’ e dalla ‘scienza’ fondate sulla *denigrazione dello Schein*,
- b) per non tradurre-tradire lo *Schein ritenendolo ‘superfluo’* e così *abolendolo* o meglio, con un tipico ‘giudizio’ moralistico¹⁵, *denigrandolo in modo da poterlo escludere e collocarsi altrove dal die Welt als Schein*,
- c) e, *last but not least*, per non convertire-dissolvere lo *Schein* automaticamente nell’*Erscheinung*, questa, a sua volta, da sempre

pensata solo come una fase da saltare o da tenere a bada perché *lontana da qualunque possibilità veritativa*¹⁶,

diventa necessario ancorché utile *spostare* l'occhio filosofico e il suo sguardo dalla *verticale dis- e as- traente* dell'“in su” a quel modo di *regarder, prossimo, nella distanza non invasiva, alle cose* del “quaggiù”, che ha in alcune *forme del 'rap-presentare'* una sua *pratica* costante, se non addirittura *unica*, come, ad esempio, nella pittura (ma in realtà anche in tutta la mobile e variegata area della *Rap-presentazione*, quando quest'ultima non viene *recintata* solo nella ‘nominalistica’ dicitura del “porsi-di-fronte”¹⁷), un suo *exemplum* paradigmatico, giacché la pittura, che pure ‘gioca’ la ‘maniera astraente’ tipica del nostro *specifico* logos la mette in atto l'astrazione, senza tuttavia produrre «l'astrazione arbitraria dal caso singolo» (che come si sa il *logos* in quanto *linguaggio, come discorrere*, strutturalmente fa)¹⁸.

Ma come attivare questa *pratica anti-denigratoria*, che è giustappunto e innanzitutto una pratica di liberazione dello *sguardo filosofico* dalla «sottomissione, debolezza e fatalismo» di fronte ai *petits faits*, senza rifugiarsi però nei «fissi logoi», facendogli viceversa *acquisire* una *spaciosità riflessiva che non è né pan-oramica, né epi-stemica*, e che proprio per questo ri-accoglie, nella *distanza non indifferente* della *spaciosità rap-presentazionale* la *natura rerum* in tutta la sua versatile ‘appariscenza’¹⁹?

Prima di rispondere a questa domanda, andiamo a rileggere il frammento postumo da cui Giugliano è partito per la sua disamina critica *tra Nietzsche e la filosofia*, una disamina, come si diceva, al centro della quale *campeggia* il termine-‘concetto’ di *Schein* strettamente corrispondente, nell'ipotesi interpretativa di Giugliano, a «la [nicciana] mia “filosofia”», «se, specificava Nietzsche, ho il diritto di chiamare così» il *maltrattamento-tormento provato* «fin nelle radici del mio essere»²⁰, da cui, è il caso di aggiungere, *traggo*

più che astraggo, le terminazioni, traslate nelle de-terminazioni concettuali, che vanno a disegnare-comporre la mia tessitura-scrittura filosofica.

È lo stesso Giugliano, in un altro suo saggio dedicato al cosiddetto *Hauptwerk* nicciano: *La volontà di potenza*²¹, a riportare il testo del frammento risalente all'agosto-settembre 1885. Vediamolo.

Introducendo il frammento, o meglio *i frammenti* (ché sono due in realtà quelli riportati da Giugliano) con queste parole:

...ci si deve... chiedere se il 'fallimento' del progettato *Hauptwerk* (idest: *Der Wille zur Macht*) e il conseguente suo giacere in potenza nei mille frammenti del materiale approntato per esso non sia forse dovuto, al di là di meri motivi tecnici esteriori [...], piuttosto al carattere inafferrabile, intimamente contraddittorio e 'caotico' della 'cosa' stessa che il pensiero di Nietzsche, quasi identificandosi con essa, tenta di pensare in un disperato quanto improbabile e tragico sforzo di spiccare un 'salto' oltre la propria 'ombra'.

Giugliano in questo punto del suo testo, quasi a conferma di quello che aveva appena espresso, faceva riferimento a quest'altro importante frammento:

Ciò dovrebbe essere qualcosa, non soggetto, non oggetto, non forza, non materia, non spirito, non anima – ma mi si dirà che qualcosa di simile somiglia a un'allucinazione, fino a confondersi con essa? È quello che credo io stesso: e guai se così non fosse! Certo, dovrà somigliare, fino a confondersi con essa, anche a ogni altra cosa che esiste e può esistere, e non solo all'allucinazione! Dovrà avere una grande caratteristica comune, dalla quale tutto si riconosca *apparentato* a esso –

facendolo seguire immediatamente da quello, per me (ma anche per Giugliano) cruciale, programmaticamente titolato *Contro la parola «apparenze»*:

NB. «Illusione» [Schein], come la intendo io, è la vera e unica realtà delle cose, ciò a cui soltanto spettano tutti i predicati esistenti, e che si può indicare nel modo relativamente migliore con tutti i predicati esistenti, cioè anche con quelli opposti. Con il termine però non si esprime nient'altro che la sua *inaccessibilità* ai procedimenti e alle distinzioni logiche: quindi, «illusione» in rapporto alla «verità logica» – che è però essa stessa possibile solo in un mondo immaginario. Io perciò *non contrappongo «illusione» a «realtà», ma prendo viceversa l'illusione come realtà, che si contrappone alla trasformazione in un «mondo di verità» immaginario* [c.m.]. Un nome preciso per questa realtà sarebbe “la volontà di potenza” se viene designata dall'interno, e non in base alla sua inafferrabile e fluida natura proteiforme²².

Pensati e utilizzati da Giugliano nella stretta sequenza e corrispondenza in cui li ha posti, la sua conclusione riassuntiva non poteva che essere la seguente:

In tal senso, ‘incoerenza’ e ‘caoticità’, pensate più profondamente e originariamente, costituirebbero la ‘forma’ stessa, dinamicamente apparente di questo materiale; e forse la sua stessa ‘materia’.²³

Vorrei adesso, a mo’ di anticipazione critica, e prima di affrontare interpretativamente i due frammenti citati (e concatenarli, a mia volta, con altri frammenti che precedono o seguono i due questionati da Giugliano), sottolineare che, per il modo in cui egli fa *agire lo Schein dentro la filosofia nicciana da un capo all’altro della sua articolazione*, – interpretandolo *soprattutto e per lo più come un cuneo capace di ‘aprire’ e ‘risolvere-dissolvere’*, in quanto *grado zero* di ogni prospettivismo concettuale sul mondo e su se stessi, *qualsivoglia problematica non tenga in debito conto lo sfondo che è insieme anche il fondo dello Schein, la sua «inafferrabile natura fluida»* – insomma, per come ‘forza’ e ‘rafforza’ la sua lettura interpretativa, mi sembra ci sia in essa più di un rischio *relativo alla natura del filosofare nicciano*, univocamente definito come una *programmatica autosoppressione del filosofare*.

E di fatti, precisando che: «[la natura dello *Schein* non è [quella di essere] ... un fatto»: né “das letzte Factum” né lo “Urfaktum” [...] bensì l’orizzonte, il ‘grado zero’ del poter affiorare e apparire di tutte le sue autoapparizioni contraddittoriamente predicabili» e che l’‘essere’ dello *Schein* non va nella direzione di «una pura e semplice ‘soluzione’ relativistica e ‘prospettivistica’, bensì [di] un’originaria e radicale assunzione di quanto in sé, ‘sive bonum sive malum’, l’“inaccessibilità” dello “Schein” comporta», Giugliano ne deduce che il compito della filosofia, assumendo radicalmente l’“ombra sua” [lo *Schein* appunto], dovrà allora consistere in un’“autosoppressione” della filosofia stessa»²⁴.

Ritenendo, peraltro, l’intero *Nachlass* nietzscheano essenzialmente, e proprio nella sua ‘dispersività’, come la messa in evidenza e a tema di quel “compito autodissolutorio” del suo pensiero e della filosofia²⁵, e considerando, giustamente, che «il principale tentativo di ‘salvare’ il pensiero di Nietzsche [quello di M. Heidegger] si arresti proprio dinanzi [al tema dello *Schein* in tutta la sua destabilizzante autocontraddittorietà]»²⁶, Giugliano ne deduce, contro l’interpretazione di Heidegger, che il fatto:

che Nietzsche non abbia dominato e domato [...] la “fatale disastrosità” insita nel termine e nella ‘cosa’ propria dello *Schein* [...] non costituisce [come vorrebbe Heidegger] un limite del pensiero di Nietzsche, quanto piuttosto la tragica e consapevole conseguenzialità della sua intenzionalità “antifilosofica” ultima [e che] semmai il vero ‘limite’ del pensiero di Nietzsche risiede nel suo tentativo infine ‘abbandonato’ nella sua ‘impossibilità’ [...] di esprimere questa sua intenzionalità ‘antifilosofica’ ultima proprio ancora per lo più attraverso la paradossale curvatura della concettualità filosofica stessa, cui però si sottrae [...] in quanto irriducibile a esso tentativo e ad essa concettualità pur siffattamente curvata, proprio ciò che costituisce l’auto-apparizione di quell’intenzionalità stessa [...] lo “Schein”, nel gesto di pensiero da cui essa scaturisce²⁷.

Se quest'interpretazione, estremamente radicale, e in molti punti condivisibile, dichiara, come propria lettura del pensiero nietzscheano, che:

il [tratto peculiare di questo pensiero] nella sua tematizzazione dello "Schein", si configura come un vero e proprio orizzonte metacritico 'dispersivo' della filosofia stessa²⁸,

ebbene, pur condividendo l'assunto polemico di fondo, mi pare che, nella voglia di opporsi, giustamente, sia a quella heideggeriana sia all'interpretazione 'tenue' e 'debolistica' che legge il pensiero di Nietzsche nel 'verso' di una «comunicazione filosofica 'postmetafisica' attenuata e solo più 'metaforico-narrativa'»²⁹, Giugliano corra il rischio, come ho già anticipato e ripeto qui in maniera ancora più puntuale, *di disidentificare il gesto nietzscheano di pensarsi e ripensarsi in quanto filosofo simultaneamente pensando e ripensando non tanto la 'natura' della filosofia, quanto la sua 'postazione' nell'epoca (quella che Nietzsche, innanzitutto, si trova ad affrontare) dell'adorazione oggettivistica e assolutista del 'fatto'*. Se così non fosse, ovvero se Nietzsche non avesse, dopo la 'decostruzione illuminista', ripensato il luogo della filosofia e il posto del 'soggetto' filosofico (nel duplice senso di tema-motivo e figura soggettuale), per 'raddrizzare', diciamo così, la curva oggettivistica di fronte alla quale si era trovato e il suo pensiero e l'esercizio di gran parte della filosofia a lui contemporanea; se viceversa fosse, come Giugliano ha ipotizzato nelle sue letture nicciane (tutte *univocamente* passate per il *prisma dello Schein*), la filosofia 'sperimentale' di Nietzsche – e nello specifico quella che si ingegna *con gesto deciso a restaurare e ritrascrivere* «la veneranda ipotesi» dell'anima, la dimensione della *Seele*, ripensandola e riposizionandola all'epoca del dominio dei *petits faits* come un 'poderoso' argine a fronte della 'valanga' del *neutro positum*, e come un raffinato

filtro alle ‘stordite’ menti veneranti il *positum* – fosse (stata) rivolta solamente all’autosoppressione della filosofia *tout court*, quella sua filosofia, anche quella e soprattutto quella *crux* che lo *tormenta fin dentro le radici del proprio essere* e che non riguarda però solo l’individuo-Nietzsche, sparirebbe, e malamente anche, e sarebbe quindi leggibile il suo tono filosofico, la sua (antica e giovanile) presa di posizione *verso la filosofia*, ribadita con forza, e con la stessa contrastiva forza giovanile, nell’epoca dell’imper(i)o dei fatti, solo come espressione di una *cifra iperindividualistica*, di un *rigurgito ‘narcistico’*, o, quel che è peggio, di una *melanconica e imbellè* soggettualità che non si rassegna a *sparire* e bellamente e anche ‘bellicosamente’ impugna il martello per *radere al suolo il muro dei fatti e affermare una propria inviolabile ‘Unicità’*.

Abbiamo appena richiamato la lettera che Nietzsche invia a Overbeck, e nella quale in modo potentemente icastico il ‘filosofo dell’avvenire’ affermava che la sua filosofia è «ciò che [lo] tormenta (*malträtiert*) fin dentro le radici del [proprio] essere». Avendo più volte detto che, nello stabilire, anche sulla base di questa lettera, una prossimità *sola mente dissolutiva* tra lo “Schein” e il ‘pensiero’ che lo tematizza, Giugliano rischiava di dissolvere, e implicitamente di *risolvere*, la riflessione filosofica nicciana, nella univoca dicitura: *autosoppressione metacritica della filosofia in quanto tale*, aggiungo ora che ‘chiudendo’ in quella dicitura la filosofia nicciana, la ‘mossa’ interpretativa di Giugliano rischia di essere apparentabile a quella famosa della *distruzione della ragione* – per utilizzare il titolo del famoso libro di Lukács...³⁰

Guardandola in effetti dal punto di vista di Giugliano, è come se la *filosofia maltrattante (di) Nietzsche* consistesse e si resolvesse, *contro il tormento radicale patito e ‘riflettuto’ e ‘rifratto’ anche dal suo ‘autore’*, solo e più in un *reattivo* ‘filosofare col martello’ ritmato da uno ‘sconfinato’ e irrimediabile *cupio dissolvi*; un *desiderio di dissoluzione*

che si traduce sul piano del pensiero in un *asistematico* concettualizzare e in un *cumulo di frammenti* con i quali puntellare la vivace e vitale *dispersione* da cui era abitato. Così (dis)operando, Nietzsche finirebbe col contrapporre quel *cupio* alla *passione senza nome* che sempre, *nel fondo caotico del nostro esserci*, spinge per l'unificazione composita di sé – come si legge in una lettera di Nietzsche a Carl Fuchs, e di cui ho dato conto nella mia lettura della filosofia nicciana, assegnando a essa *passione* il ruolo, *come voleva Nietzsche stesso*, di “agglutinare”, o meglio ancora, *comporre i disiecta membra di ogni soggettualità!*

Certo, il legame fortissimo, quasi un'*aderenza* (nel senso chirurgico del termine) di ‘pensiero’ ed ‘esistenza’, affermato da Nietzsche dall'inizio alla fine del suo filosofare e non solo nella lettera *straziante* a Overbeck, – un *sinolo doloroso*, potremmo chiamarlo, quello di pensiero-esistenza, su cui si fonda, in parte, anche la magistrale lettura di Klossowski³¹ – è pur sempre l'orizzonte imprescindibile per ogni lettura del testo nietzscheano³², e dunque nessun tentativo ‘appaesante’ la terribilità di quella *aderenza* riuscirà ad eliminarlo! E da questo punto di vista, non è difficile sottoscrivere l'affermazione di Giugliano, quando evidenzia, nell'ottica dell'«autosottrazione... della filosofia stessa» nella quale egli vede *la cifra abissale della meditazione nicciana, la vicinanza* o meglio il «gioco di reciproci rimandi tra la propria vita filosofica e la vita propria della filosofia», un *gioco reciproco* aggiungerei io che ogni filosofare ‘vivo’ e ‘serio’ *gioca*, svuotando *la disciplina* della filosofia da ogni *serioso (com)portamento* e facendo librare, la filosofia stessa e il filosofo che la ‘supporta’, all'altezza di quel *gioco che è il mondo*, nella “inscienza certa” (Montaigne) di *appartenergli* e di finalmente «lasciarsi afferrare da esso» (G. Bataille) e dalla sua *proteiforme figura*, “lanciando”, *con disciplina*, il *se stesso* laggiù, nel mondo, e dunque non a “corpo morto”, *sibbene con tutta la ‘giocosa-gioiosa’ disposizione singolare di cui è capace il nostro corpo*

singolare che, partecipando allo spazio di gioco che il mondo è, mette in gioco la propria forma vitale e la ridisegna mentre ‘vivacemente’ ‘da corpo’ anche con la sua figura alla figura del mondo.

Un gioco di rimandi, quello tra pensiero ed esistenza, tra “propria vita filosofica” e “vita propria della filosofia”, che *dopo Nietzsche*, e non solo *dopo di lui*, ma anche *prima di lui* – si pensi, per fare un solo esempio, non tanto alla *dissoluzione sistematica di ogni sistematica* quale si esprime in un Kierkegaard, che, come scriveva Bataille, *urla la propria singolarità*, ma a un autore, Michel de Montaigne, i cui *saggi* mettevano a frutto e a punto proprio *quel sinolo di pensiero ed esistenza nella forma e sotto la prospettiva del tentare, saggiare, avventurarsi*, una visione di sicuro rintracciabile in Nietzsche, di certo *saggiata* e anche ‘proposta’, qui e là, nei suoi testi, una figura, quella di Montaigne e dei suoi *esercizi saggistici*, che un giorno Nietzsche consigliò al giovane Heinrich von Stein, ancora preda del “W(agner) L(exicon)”, di *avvicinare*: «Legga piuttosto, *per ritemprarsi*, qualcosa di fortificante che risollevi il cuore, legga Montaigne– nel caso in cui Lei non abbia sete del mio vino, certo pericolosamente forte, e non sapesse ancora nulla di libri migliori»³³.

Ma, detto questo, se adesso torniamo al gruppo di frammenti del 1885 (i due messi in campo da Giugliano, più quelli che proporrò io) e dalla loro analisi e ‘combinazione’ si tenterà di *individuare* meglio la ‘natura’ dello *Schein*, forse da tutto questo si potrà anche determinare meglio *quale filosofia*, né ‘mistica’ né ‘autodissolutiva’, Nietzsche *voleva incarnare*, riuscendoci o meno nello *sforzo* costitutivo del suo ‘ragionare’ a *installare*.

Ripartendo, in un altro dei suoi saggi nicciani poco fa citato, *Nietzsche e la genesi del mondo umano (con un’eco da Rilke)*, dalla questione diltheyana del «costruirsi del mondo storico umano nel tempo»³⁴ e dalla messa in guardia che lo stesso Dilthey aveva espresso in una lettera a Yorck von Wartenburg sulla «inaggirabilità» della

«coscienza storica, che l'uomo non può togliersi la pelle e trovarsi com'è in sé (e su ciò Nietzsche divenne pazzo)»³⁵. Una inaggrirabilità che in effetti è *una precisa e radicale demarcazione espressa da Dilthey* «tra l'impostazione scientifico-spirituale propria della sua considerazione della scienza storica e della storia e quella, impersonata dalla tragica vicenda filosofica e biografica di Nietzsche, che ne rappresentava il preciso, catastrofico, opposto»³⁶, e sulla quale inaggrirabilità, come abbiamo appena letto *correttamente interpretata* da Giugliano, egli aveva espresso, qualche pagina prima, una precisa *sottolineatura* rivolta a «il mondo filosofico»³⁷, un'avvertenza-sottolineatura il cui intento era precisamente quello di *affermare con forza la posizione di Nietzsche 'über die Linie' della storia storicisticamente intesa e della filosofia dell' "uomo" e del suo mondo storico che ad essa si appoggiava per fondarsi*, e che vale la pena riportare qui al lettore, perché da essa e in essa *traspare senza alcuna 'ombra' tutta la tonalità* della riflessione di Giugliano sulla «autentica filosofia» nicciana.

Leggiamo dunque, e corsiviamo anche, la *chiara* posizione di Giugliano:

*Ma, si sa, — scrive Giugliano — la filosofia, soprattutto quella autenticamente filosofica, cioè arcontica e cioè 'afilologica' e perciò per principio sovranamente capace di distruggere anche ed innanzitutto se stessa, per finire e per ricominciare da capo in se stessa, dalle rovine della 'rovina' di se stessa, è contraria alla ragionevolezza, è essa stessa non ragionevole e non vuole sentire ragioni, massimamente quelle scientifiche, che la distraggano da se stessa, dalla mania di se stessa. Come appunto la fatale vicenda (filologico-filosofica e biografica) di Nietzsche stava a dimostrare.*³⁸

In questa *affermazione lucida e 'tracotante'* (nel significato pienamente nicciano, e dunque 'affermativo' prima di ogni 'volontà di potenza', di *coraggio intellettuale e vitale*, di oltrepassamento delle *stantie posizioni* 'umanistiche' da parte di una filosofia che fa finta, pur es-

sendo *umana, troppo umana*, di non accorgersi di introdurre, sempre e comunque, nella 'lettura' del mondo il *suo limitato ma eretto* punto di vista '(s)oggettivo', con gli *effetti nefasti che ogni presuntuosa, e perciò stesso non tracotante, posizione sedicente oggettiva contiene di 'rimuovere' il 'graffio letale', lo stiletto avvelenato nascosto bellamente nel suo stile neutralmente oggettivo*, si trova tutta la *summa* sulla centralità, *inequivocabile*, dello Schein nel pensiero di Nietzsche.

Una centralità che proviene, l'abbiamo letto, *dritta dritta* dallo *spostamento* da una filosofia inautentica, 'filologica' (e ritrovabile, punto per punto, in questa forma di *pertinenza al testo-testimone*, non solo nel *sapere storico* e nella sua *attenzione assolutista al 'fatto'*, ma anche in quella *traslitterazione filosofica* che, come Dilthey ha icasticamente scritto, *lotta con le sue ragioni e i suoi ragionamenti contro ogni regressione all'autentico e originario*, servendosi, a tal proposito, della bella metafora della «pelle», *idest* «la coscienza storica», per contrastare qualsivoglia *folle ricerca* di andare a trovarsi «come [si] è in sé», rischiando *sola mente* di *arenarsi nella follia*) a una filosofia *autenticamente tale* che, senza timore di essere *afilologica*, anzi che pretende di esserlo *per poter essere integralmente e autenticamente filosofia*, *arretra* all'«arcontico», e *pone l'arcontico come suo campo di pertinenza*, ponendosi di conseguenza *al di là della ragionevolezza* (sia nella versione storicistica che in quella rivalutativa dell'ambito del valore), che altro non è che la 'figlia minore' e 'ordinaria' della *ragione(nella)storia e della ragione storica*. È infatti solo da questo *schritt Zurück*, che è possibile contrastare, *con hostinato rigore*, qualunque sirena 'razionale', anche e proprio perché lo *spostamento* dal 'filologico' al 'filosofico' *non è frutto di una 'scelta razionale'* ma è *erede diretto* di quel "tormento-maltrattamento", ovvero di *un vissuto terribilmente e implacabilmente costante* che, proprio perché tale, *chiede di essere rilevato e tradotto* in una forma e in uno stile *assolutamente aderente a esso vissuto*.

Di questa *posizione autenticamente filosofica* Giugliano mette in evidenza 'le ragioni', per dir così, 'interne', dove interno sta qui a indicare «la tensione della soggettività», meglio, la sua «esasperazione» (come «l'aveva chiamata Dilthey»), che Nietzsche, secondo l'interpretazione di Giugliano, *mette in campo* facendola *fungere da campo minato* («Io sono dinamite», aveva detto un giorno Nietzsche di se stesso), e che perciò stesso *mina* innanzitutto la soggettività stessa facendola

improvvisamente scoccare verso il concentrico superamento di se stessa, verso l'analogon opposizionale di se stessa, verso il proprio primordiale fuori-di-sé e perciò di procedere verso il proprio "grado zero", verso il fondamento della propria possibilità (...la "ursprüngliche Natur" come l'aveva definita Dilthey)... mettendo innanzitutto in questione il senso di tutto l'apparato categoriale («una pelle dopo l'altra») con cui ogni totalità attraverso l'uomo ostende se stessa³⁹.

Da questa posizione-postazione Giugliano trae la sua 'conclusiva' motivazione della lettura che propone della filosofia, o anche 'antifilosofia', di Nietzsche, scrivendo, a fronte del *prudente* stile filosofico diltheyano⁴⁰, che:

L'alternativa che perseguiva invece un *pensiero* come quello *inaugurato da Nietzsche* era quella di un *regresso 'trascendentale' infinito che cerca di attingere la scaturigine primordiale del costituirsi della vita stessa in quanto vita* e in quanto vita di una 'soggettività', appunto sollevando una 'pelle' dopo l'altra, *attraverso uno svuotamento di tutte le categorizzazioni e stratificazioni storiche onde attingere quel 'vuoto' da cui derivare l'autentica legge e vibrazione interna della storia e della scienza storica*. Un'alternativa che pone innanzitutto in gioco e perciò filosoficamente in pericolo l'interrogante stesso, la sua 'soggettività', esponendolo al rischio di naufragare in sé nella esasperata "miseria" del proprio fuori-di-sé. Insomma, decidendo di saltare al di là della propria 'ombra', Nietzsche aveva proceduto verso la decisa infrazione metafisica del monito filosofico-critico che lo stesso Dilthey aveva formulato pochi anni

prima in una lettera indirizzata al suo acuto interlocutore filosofico conte Yorck von Wartenburg: l'inaggrabilità della "coscienza storica, che l'uomo non può togliersi la pelle e trovarsi come è in sé (e su ciò Nietzsche divenne pazzo)"⁴¹.

Il *punto critico* del ragionamento di Giugliano viene, in questo passo, in assoluta evidenza. E si tratta per me del fatto che egli *fissa, in senso concettuale, lo Schein*, nonostante le caratteristiche *proteiformi e fluenti*, da Nietzsche indicate e con assoluta correttezza da Giugliano riportate, per *'dire'* o solamente *'presentare-indicare'* l'impossibile figurazione dello *Schein* 'in quanto tale', e così operando però *eliminare* quella che per Nietzsche è *la legge fondativa* del *'conoscere'* umano (e non solo del conoscere, astrattamente inteso, ma della *vita tout court*), cioè il *prospettivismo*, che proprio perché tale, ovvero umano, troppo umano, va preso solo come *un punto di vista tra altri punti di vista*⁴².

Definendo lo *Schein*, soprattutto, anche se non solo, sulla base di quel frammento del 1885, il 40[31],⁴³, di cui ripercorreremo tra breve *il posto e l'articolazione*, come

il campo 'retrostante' dei fenomeni [...] l'apparenzialità dell'apparenza stessa che rende possibile l'apparire della 'verità' stessa⁴⁴

Giugliano, in linea con la sua visione «arcontica» dello *Schein* nicciano, non può che *collocare l'inaccessibile Schein oltre le frontiere* di quel *pensare* «umano, troppo umano [...] che muove necessariamente dall'interno verso l'esterno e per cui l'esterno è sempre dato come un che d'interno e a partire dall'interno e dunque come l'esterno dell'interno», rifiutandosi quindi di ridurre lo *Schein*, tradotto nella versione italiana del frammento con il termine «illusione», ad un *Interno* espressione di una *volontà di potenza* «intesa come il supremo potenziamento della volontà per uscire fuori da se stessa, per

pervenire al fondamento dell'interiorità di se stessa, all'esterno assoluto di sé»⁴⁵. E su questo gli dò pienamente ragione della lettura *non riduttivistica* del frammento 40[53] del 1885, anche se Nietzsche dà *due possibilità di 'traduzione'* dell'«illusione [Schein] come realtà, che si contrappone alla trasformazione in un 'mondo di verità' immaginario»: a) passibile di *essere chiamata* «la volontà di potenza», se viene designata dall'interno», *ma* b) *intraducibile* così se la si guarda, *quella realtà-come-illusione*, «in base alla sua inafferrabile e fluida natura proteiforme».

Se in parte su questa visione-non-internista Giugliano ha ragione, occorre dire però che la ha, appunto, solo in parte, *perché lo spostare all'indietro lo Schein, in un 'punto' non 'storicizzabile', arcontico non a caso e pour cause immemorale*, è possibile solo se si 'dimentica' (e avvenisse anche, come più volte ripete Giugliano nelle sue riflessioni, questo *apparire implacabile dello Schein, che tutto contiene e tutto svuota, «in assenza» di una soggettività quale è quella di Nietzsche messa in questione proprio dalla sua stessa soggettività 'già franante' che ha enunciato il 'dominio' assoluto dello Schein, che lo ha travolto proprio nel mentre lo 'enunciava' nella sua inaccessibilità e tuttavia ineliminabile 'presenza'*) è possibile, dicevo, solo se viene dimenticato il 'fatto' ineludibile che, per Nietzsche, lo Schein, illusione o parvenza, ha «un luogo di nascita» e questo luogo si trova proprio «in» o meglio è «espressione» di quell'umano troppo umano per il quale, e solo per lui, si badi, il mondo di là dal suo sé è un «mondo di apparenze»!

È sufficiente al riguardo andare a vedere *come viene fuori, nella sequenza cronologica* dei frammenti postumi compresi tra agosto e settembre 1885, il frammento 40 [31], a partire dal quale Giugliano 'caratterizza' la 'natura' dello Schein, per *posizionarlo non in maniera arcontica ma entro la "historia naturalis" della conoscenza umana*, che è giusto l'ambito di ragionamento che percorre tutto, o quasi tutto, il quaderno 40 dei frammenti postumi del 1885.

Nella sequenza, il fr. 40[31] ha *prima* di sé *tre decisivi frammenti*, i cui temi sono rispettivamente:

- 1) l'ipotesi di un *pensare* 'prensile' prima ancora che *visivo* del 'mondo', un *pensare* che è, come vuole l'etimologia del termine, anche un *pesare*, e dunque *tattile e pressorio*, si potrebbe dire (e Nietzsche lo scrive), prima che *figurale*, e che ha una sua precisa 'corrispondenza' «in rapporto alla forza, alla direzione, alla successione, il ricordo eccetera»⁴⁶;
- 2) una *revisione* della 'nozione' di memoria che innanzitutto metta in questione la postulazione «di un' "anima" che fuori del tempo riproduca, riconosca, eccetera», giacché «il vissuto [*das Erlebte*]» – precisa Nietzsche ed è questo un punto centrale e importante del frammento anche in relazione alla comprensione del fr. 40[31] – «continua a vivere "nella memoria"; che esso "venga", non posso farci nulla: la volontà è in ciò inattiva, come in ogni pensiero che viene. *Accade qualcosa* [*Es geschieht etwas*], di cui divengo consapevole: *poi viene un qualcosa di simile* [*jetzt kommt etwas Ähnliches*] – chi lo chiama, chi lo risveglia?»⁴⁷
- 3) l'affermazione che «il grande pericolo sta nell'ammettere che si dia una conoscenza immediata [*das es unmittelbares Erkennen gäbe*] (cioè un "conoscere" in senso rigoroso!); Teichmüller, p. 35».

È solo dopo questa sequenza che ci troviamo di fronte al frammento 40[31] il cui inizio: «*Ciò dovrebbe essere qualcosa* [*Das müsste etwas sein*]», lascia un attimo interdetto il malcapitato lettore, il quale si chiede: e adesso, cos'è questo *das* e questo *etwas*, sono riferiti a...?, senza riuscire, però, a 'individuare' il *das* e l'*etwas*, anche perché, subito dopo, Nietzsche *ipotizza* (*dovrebbero essere*, scrive), che *essi*, ma forse anche: *esso* (in quanto il *das* e l'*etwas* sono il 'soggetto' tematico, ciò di cui si va in cerca per determinarlo: *questo qualcosa*), sia (o siano) qualificabile (i) *in negativo*, vale a dire come: *non soggetto, non oggetto, non forza, non materia, non spirito, non anima*, l'indetermi-

nato allo stato puro, o, più precisamente, *das etwas*, questo qualcosa, che è, 'manifestamente', *qualcosa di simile a nessuna* 'cosa', ragion per cui «mi si dirà» che «*somiglia a un'allucinazione [Hirngespinnste]*», più letteralmente, a una: (*assurda*) *fantasticheria*. Ma anche così, o dopo tutto questo, ancora il lettore non è in grado di 'comprendere' il *das etwas*, meglio ancora: *di*, o *a*, cosa è il riferimento o lo si può riferire.

È indubbio che il modo in cui Nietzsche avanza, in questo frammento, le 'determinazioni negative' dell'*etwas*, al punto da *dover ammettere* che *etwas dergleichen, una siffatta (???!!!) cosa*, somiglia all'*Hirngespinnst* ("allucinazione", *ma anche e prima ancora*: *fantasticheria assurda, chimera, parvenza, illusione, miraggio... ecc.*) e dopo aver ammesso che: «È quello che credo io stesso: e guai se così non fosse!», aggiunge che *quell'etwas «dovrà somigliare, fino a confondersi con essa, anche a ogni altra cosa che esiste e può esistere [c.m.]*, e non solo all'allucinazione. *Dovrà avere una grande caratteristica comune [c.m.]*, dalla quale tutto si riconosca *apparentato* a esso...», è indubbio, dicevo, che tutto questo possa indurre a pensare – e Giugliano, l'abbiamo visto, lo ha esplicitamente fatto – al *tratto più eminente dello Schein*, ovvero al suo *carattere proteiforme, fluido*, dal quale è possibile indurre che *Esso*, lo *Schein*, possa essere definito «la 'protoautoapparenzialità'»⁴⁸ di tutte le "reali apparenze", *prima di* ogni loro divisione tra 'verità' e 'apparenza', simile, forse, allo '*specchio*' (*Spiegel*) *non ancora tale*, cioè prima che fosse definito tale così come lo sappiamo e conosciamo dal Medioevo in avanti: *mezzo o superficie riflettente*, ovvero, come ricordato da Botho Strauss nel suo testo *Il perseverante*: il «recipiente delle ombre» (*Schattenbehälter*)⁴⁹, o delle *parvenze*, o delle *illusioni... ecc.*

E tuttavia, pur non essendo affatto peregrina, anzi estremamente raffinata, l'ipotesi di Giugliano, credo che – se seguiamo l'ordine del pensiero e della scrittura dei frammenti postumi nicciani, così come sono stati *rigorosamente ordinati* da Colli e Montinari – il *das*

e l'*etwas* di cui è tema nel fr. 40[31] possano con molta probabilità essere ricondotti a quel «*Es geschieht etwas*», all'«accadere di qualcosa», che due frammenti prima, revisionando la nozione di *Gedächtnis* Nietzsche ha chiamato *das Erlebte*, il “vissuto”, che, «continua a vivere “nella memoria”», pur essendo *Erlebte*, e che proprio per questo suo *continuare a vivere accade senza che «io possa farci nulla*», senza che «*io lo voglia*», essendo, *di fronte all'accadere di qualcosa*, assolutamente influenti e il pensiero e la volontà, assolutamente *impotenti e pour cause* ‘recettivi’ — come lo era lo *Spiegel*-non ancora-*Spiegel*: «*Schattenbehälter*», vale a dire *puri ‘recipienti umbratili’*, *puri ‘raccolitori’ (logoi) del Geschehen!*

Peraltro, se richiamiamo un attimo i due frammenti antecedenti il 40[31], nei quali si scrive di un *pensare tattile prima ancora che visivo* (nel primo, il 40[28]) e di una *memoria che non è riconducibile ad un'«attività» rammemorante ma a una ‘infra-attività’ non ‘personalizzabile’* (nel secondo, il 40[29]), e di quest'ultimo ripetiamo il finale: «Accade qualcosa di cui divengo consapevole: poi viene un qualcosa di simile : chi lo chiama, chi lo risveglia?»; se li ‘inquadriamo’ questi due frammenti, insieme a quello dove ‘compare’ l'*etwas*, nel “punto di vista” che troviamo espresso nel fr. 40[33], nel quale Nietzsche scrive: «*Prima della logica*, che opera sempre con equazioni, *deve avere dominato l'uguagliare, l'assimilare; ed esso continua a dominare*, e il pensiero logico è esso stesso un mezzo per assimilare continuamente, per poter *voler* casi identici»⁵⁰, e vi aggiungiamo il successivo frammento, il 40 [34], in cui Nietzsche torna ad affrontare la questione legata a «la nostra “memoria”» e dopo averla ‘definita’ *in primis* una «memoria imitativa, che riproduce le forme più remote e anticamente incorporate a preferenza di quelle più recentemente vissute» e avere *reintrodotta la nozione di Seele* (che nell'altro frammento sulla memoria aveva giustamente escluso, *in quanto e solo perché connotata come “anima di un Io”, anima individuale*), ripro-

ponendola invece «come un *continuum* di anima [più precisamente: “*ein Seelen-continuum*”] che domina in tutto il processo di una certa serie organica»⁵¹, equipara questo *continuum* ‘animato’, o questa *anima-continuum*, che ‘rileva’, della memoria imitativa, «soltanto le forme fondamentali» («poiché non tutto viene imitato»), a una sorta di ‘pensiero’ che egli chiama «*ein subsumirendes Denken* [pensiero sussumente]», il cui funzionamento consiste in «un semplificare, un ridurre, insomma qualcosa di analogo a ciò che noi attingiamo dalla nostra coscienza e diciamo “logica”»⁵², ebbene *l’intera sequenza*, o anche: *l’intero circolo di circoli* formato dai frammenti citati, mi porta a pensare all’esistenza di una certa *aria di famiglia*, più che a un’equivalenza, tra *lo Schein* e *l’Erlebte*, e di conseguenza anche *al riposizionamento* dello *Schein* dalla postazione ‘arcontica’ in cui lo ha collocato Giugliano a una postazione – per quanto *implacabile* e *unheimlich* possa essere *vissuto lo Schein* dall’“umano”, nel quale Esso-Schein *si trova e accade (in continuità)*, peraltro, con e nelle altre forme dell’accadere universale) – decisamente “umana, troppo umana”! Insomma, a una ‘prensione’, prima ancora che ‘configurazione’, dell’accadere-scorrere dello *Schein*, che fa ‘avvertire’ la sua ‘presenza’ non-ancora-figurabile in una ‘versione’ *paticamente urtativa* (e dunque anche, se si vuole, *traumatica*, nel senso di ‘percepire-vivere’ lo *Schein* come un ‘formale’ vissuto di piccoli choc, piccoli ‘colpi’).

E se ciò non toglie, anzi, lo rafforza, *il carattere proteiforme e fluente* dello *Schein*, è perché, *come tale*, ovvero come *cifra del caos*, Esso ‘abita’ anche *quel particolare accadere* che chiamiamo ‘umano’, forse *in misura maggiore che in altri ‘vissuti’ o ‘accadimenti’*, rispetto al quale Caos o Proteo, l’umano ha solo da *includerlo* senza poterlo ‘azzerare’ nella sua *prospettiva chaosmica*!

Cosicché, senza cadere necessariamente nelle interpretazioni giustamente messe in questione da Giugliano, va ribadito che il tentativo nietzscheano di spostare lo sguardo filosofico oltre le frontiere ir-

rigidite del testo metafisico, mescolando il 'nuovo testo' da produrre con e in più generi (discorsivi e non) – giusto l'esempio della pittura che tra un attimo citerò – va preso alla lettera giacché il gesto nietzscheano restituisce, sotto la modalità 'confusiva' (o per dir meglio: "chaosmica"), alla filosofia il 'suo compito' e il suo 'proprio senso', quello di essere un *paradosale testo vivente*, ovvero un tentativo sempre ripetuto di trasferire «ciò che tormenta (*malträtiert*) fin dentro le radici dell'essere» in uno spazio di pensiero capace di 'modulare' e non annichilire il proprio essere!⁵³

D'altronde, come non vedere nell'accorata affermazione: «vorrei togliere al mondo il suo carattere straziante»⁵⁴, proprio uno dei tratti fondativi del filosofare nicciano, il *leitmotiv* del suo progetto filosofico? E come non riconoscere, in questa *accorta* considerazione: «La verità come il sole non deve essere troppo luminosa: altrimenti gli uomini si rifugiano nella notte e fanno buio»⁵⁵, proprio il senso della *chiarezza umbratile*, di cui si è detto nel primo *Scritto a margine*, come condizione per vivere? Non dice forse *il viandante alla sua ombra* che «non sono avversarie [luce e ombra]: si tengono al contrario amorevolmente per mano, e se la luce sparisce, l'ombra le guizza dietro?»⁵⁶

E se così è per Nietzsche, vale a dire che ombra e luce, caos e cosmo, si richiamano e si corrispondono nel nostro vivere, allora occorre assumere *la maniera distanziante della pittura*, e la filosofia che Nietzsche vuole è ad essa 'pittura' che deve attingere il *proprio* stile, che se pur somiglia a uno *schritt Zurück*, questo *passo indietro* non ha niente di arcontico *ma* ha solo i tratti di una *vita vivente* che non vuole più *cedere la propria 'vitalità', la propria espressività vitale* a delle 'forme fisse', a delle *fisse idee...* nelle quali *la vita non tenta più di vivere ma ha già la pallida figura della morte, essendo la vita mortificata nella sua 'proteiforme' espressività, nella sua polimorfica struttura!*

E dunque:

Come i pittori, non riuscendo a raggiungere in qualche modo il profondo tono di luce del cielo reale, sono costretti a prendere tutti i colori necessari per il loro paesaggio abbassandoli di qualche tono rispetto a come li mostra la natura; come costoro raggiungono di nuovo, con questo artificio, una somiglianza nella luminosità e un'armonia di toni che corrisponde a quella della natura: allo stesso modo devono sapersi aiutare i poeti e i filosofi, per i quali il chiarore della felicità è irraggiungibile; se essi danno colore a tutte le cose facendole di qualche grado più scure di quanto esse sono, quella loro luce, che ben conoscono, ottiene un effetto quasi solare, simile alla luce della piena felicità. Il pessimista, che dà a tutte le cose i colori più neri e più tetri, fa soltanto sciupio di fiamme e lampi, glorie celesti e tutto quanto ha una cruda potenza luminosa e rende gli occhi malsicuri; *in lui la chiarezza c'è solo per aumentare il terrifico e far presentire nelle cose più orrore di quel che esse hanno* [c.m.]⁵⁷

Mantenere e *sostenere la prospettiva* per vedere tutto attraverso le *discriminazioni*, significa, niccianamente, inserire, nello sciupio pessimista-teologico dell'impiego della "cruda potenza luminosa", *lo schermo dell'artificio rappresentativo* che permette di dar colore «a tutte le cose facendole di qualche grado più scure di quanto esse sono». Valorizzare dunque il tratto rappresentativo-umbratile dell'arte, avanzare con esso e attraverso esso nello *Schein*, arretrando quel tanto che basta per non cadere nella "morta lucidità" del pessimismo (per il quale la "chiarezza c'è solo per aumentare il terrifico") e andando-oltre la disposizione mortificante (vita e pensiero) in direzione di una 'prospettiva' che facendo 'degradare verso l' 'ombra' la 'cosa', apponendole un contrasto, costruisce il paradosso di una, bruniata, chiarezza umbratile, significa allora 'ristabilire' "una somiglianza nella luminosità e un'armonia di toni che corrisponde a quella della natura". Così operando, la prospettiva umbratile rende possibile una 'luce' "simile alla luce della piena felicità" e insieme un 'riappaesarsi' del 'soggetto rappresentante' con 'tutte le cose'. E se una

tale prospettiva, dicendolo con le parole di un poeta, René Char, consente di «fonder un amour nouveau à partir d'êtres et d'objets jusqu'alors indifférents»⁵⁸, forse essa consente anche, se la si pratica come una *medicina mentis*, di cominciare a pensare lo *Schein* oltre e al di là del suo *stantio significato*, e, utilizzando lo strumento linguistico *in direzione ostinata e contraria* al suo immoto e stereotipato 'detto' significativo, provarsi a pensare-immaginare, con un "logos" fantasticante-metaforizzante, che, metaforicamente 'pone'... «*sotto, dentro, dietro, accanto*» a un 'funesto' *Schein*, e come una contrafforte *analogia*, o la sua immancabile scia, la figura seducente di uno *Schrein*, ché tale è per Nietzsche l'«amabile» e «da amare» *Schein*... uno *Scrigno*, piuttosto che un *vaso di Pandora*!

Così, *prendendosi la licenza di giocare con i nomi*, rendendoli o restituendoli nuovamente ad essere delle 'libere' *metafore*, concedersi la gioiosa 'caos-erranza' *linguistica*, di dire, *scientemente e inscientemente* anche, *Schein... Schein... Schein...* (parvenza... parvenza... parvenza...), *intendendolo come uno Schrein... Schrein... Schrein...* (scrigno... scrigno... scrigno...), accadrebbe, *come per 'magia'*, quella 'fantasiosa magia' che "mette al mondo" una «nuova specie di cose vere» (Freud), di non pensare più «l'apparire» come il luogo della «mal-dicenza» o la *chora* della confusione e, conservandone il tratto "frastornante" e "plurale" che *di fatto* lo connota, 'osservarlo' e 'viverlo'... *come lo vedono e lo esperiscono i bambini*, come un 'vero e proprio' scrigno, un contenitore pieno di brillanti, luccicanti, splendenti... pietre preziose, le amabili e seducenti apparenze!

Note

¹ Si vedano in questo libro le pp. 9-30.

² Si legga, come *exemplum* di tale univocità, la seguente affermazione (che da sola chiarisce l'intento pregiudiziale della lettura heideggeriana): «Il fatto che Nietzsche designa la volontà ora come affetto, ora come passione, ora come sentimento vuol dire che, dietro il termine sommario “volontà”, egli vede qualcosa di più unitario, più originario e al tempo stesso più ricco». Si veda M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 64.

³ Ivi, p. 537. Per una contestazione di questa tesi, si veda il saggio già più volte citato di Barbara Stiegler, *“Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change?”*...

⁴ A. Giugliano, *Tra Nietzsche e la filosofia*, in T. Albertini (Hrsg.), *Verum et factum*, Frankfurt a.M.-Berlin 1993, p. 214. Questo saggio è stato successivamente raccolto con titolo inalterato in una silloge di saggi dello stesso Giugliano intitolata: *Nietzsche-Rickert-Heidegger (e altre allegorie filosofiche)*, Napoli, Liguori, 1999; il saggio cit. si trova alle pp. 117-137. Nella prima sezione, dove si trova il saggio citato, trovano posto altri tre testi su Nietzsche nei quali, *quasi leit-motiv*, ritorna la problematica dello *Schein*, un ‘concetto’ poliedrico di cui Giugliano attesta, in tutti e quattro i saggi, la ‘multiforme’ dicitura, tentandone tuttavia *una lettura non limitata al pur altrettanto capitale ‘concetto’ di prospettivismo*, ma piuttosto ‘fissandolo’ come il ‘giro di boa’, o la pietra angolare, dell’intera riflessione nicciana, il vero *nodo cruciale* diffusamente esposto nei vari frammenti postumi che costituiscono il *Nachlass* del pensatore tedesco.

⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, vol. III, tomo III, *parte prima*, Adelphi, Milano 1989, fr. 7[157]; ma si vedano anche i frammenti 7[148]; 7[149]; 7[151]; 7 [156]. Rinvio, per una messa a punto di tale questione, alle pagine della *Prefazione* (2015) al mio *Qualcosa del corpo...*, cit., nonché ai capitoli III, X e XI. Si è già fatto riferimento, nelle pagine precedenti, al bel saggio introduttivo di Fabrizio Desideri a *La gaia scienza* (ed. Newton Compton), intitolato *Gaia scienza ed enigma tragico*, nel quale si ‘fissava’ il concetto dello *Schein* come il «luogo aporetico per eccellenza nella mappa dei “concetti” nietzscheani» (*op. cit.*, p. 8), un concetto, secondo Desideri, che ha il suo «movimento sorgivo» proprio ne *La gaia scienza*. Va aggiunto, ed è un merito, tra gli altri, del ricco saggio di Desideri, aver messo fuori gioco qualunque ‘lettura’ dello *Schein* (parvenza-apparenza) ‘risolto’ come un «in sé dell'apparenza». E tuttavia, se pur non si può negare, per il nicciano *Schein*, la ‘caratteristica’ dell'im-mediatezza (perché, avverte Desideri, se così non la si ‘pensasse’, l'apparenza, essa finirebbe con l'«essere ridotta a mezzo di un'ulteriore realtà – differente ontologicamente da quanto appare – [e] si rein-

troddurrebbe la distinzione metafisica tra mondo vero e falso», ivi, p. 14) occorre precisare, da un lato, che quel *tratto* dell'im-mediatezza «non esprime altro che la sua [dello *Schein*] *Grund-lösigkeit*: l'assenza di fondamento» (*ibidem*), e che, però, dall'altro lato, se è vero, come è vero, che a quella 'in-fondatezza' dell'apparenza «si giunge sfondando il *Grund* metafisico, spingendolo sullo sfondo, nel "pensiero" che sfonda il Soggetto, avvertito da Nietzsche come ciò che sta *dinanzi* all'apparenza nella forma, ad esempio, dell'"io penso" kantiano o del "cogito" cartesiano» (*ibidem*), ebbene da, e per via di, tutto questo, l'unica conclusione che si può trarne è la seguente: «L'im-mediatezza dell'apparenza non si dà... im-mediatamente: *all'immediatezza, in qualche modo si giunge*. Ed insistere sulle modalità del darsi è qui essenziale...» (*ibidem*). Ma come giungere all'im-mediatezza? In nessun altro modo, e qui Desideri lo rimarca con forza, se non attraversando e 'restaurando' la dimensione 'umana' del rap-presentare (contro, aggiungo io, Schopenhauer e Heidegger ad un tempo, che hanno *posto* "*il gran salto via dalla* Rap-presentazione come la '*via vera*' al pensiero della Volontà o dell'Essere!), come «la certezza fondamentale dell'essere», giacché «è questa certezza – se unica – a negare ogni metafisica operando la desostanzializzazione dell'essere, riducendo ogni ente ad apparente» (*ivi*, p. 17) e perché «l'unica affermazione di cui è capace il rappresentare come qualità dell'essere consiste... nell'infirmare ogni affermazione dell'identità sul mutamento, della permanenza sul divenire, della sostanza oltre l'apparenza» (*ivi*, p. 18).

⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, vol. VIII, tomo III, Adelphi, Milano 1974, fr. 14 [153].

⁷ Su questa dimensione dell'*Unbekannt*, rinvio al capitolo 6 del mio *Qualcosa del corpo*, cit. alle pagine 115-125. E sull'espressione «il sempre ritornante fiume», vorrei rinviare a uno dei frammenti postumi dell'agosto-settembre del 1885, precisamente il 40 [29], riguardante la *revisione* della dimensione della «memoria» e "in essa" il ruolo del "vissuto" (frammento su cui tornerò più in là) e al capitolo VIII del mio *Qualcosa del corpo*..., cit.

⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit. fr. 25 [368].

⁹ *Ivi*, fr. 26 [452].

¹⁰ ... lettera, lo vedremo più in là, diventata nello scritto di Giugliano *Tra Nietzsche e la filosofia*, ma anche negli altri suoi saggi nicciani, il *point de capiton* nella tematica dello *Schein*...

¹¹ Si legga il fr. postumo 14[96] del 1888, in *op.cit.*, contro i «dispregiatori» del corpo, che hanno lasciato «fuori del calcolo, anzi [...] trattato come nemico» il corpo e risolto, così, solo una *spoglia* da «portare in giro [come e in un'] "anima bella" in un aborto di cadavere...».

¹² F. Nietzsche, *frammenti postumi 1884*, cit. fr. 25 [408]

¹³ ...da intendere, si badi bene, l'arte come *filtro interpretativo* per pensare la corporeità sempre a partire da quest'ultima e dalla definizione del 'fenomeno' uomo: «l'uomo è una creatura plasmatrice di forme e di ritmi, in niente è meglio esercitato e sembra che a niente prenda piacere *più* che nell'*inventar* forme» (F. Nietzsche, FFPP 1884-1885, *cit.* fr. 38 [10]), definizione questa da collegare a un'altra, relativa al 'giudicare': «Ogni essere organico che "giudica", *agisce come l'artista*: da singoli stimoli ed eccitazioni *crea una totalità, tralascia molte cose singole e crea una semplificazione* [c.m.], eguaglia e afferma la sua creatura come esistente» (F. Nietzsche, FFPP 1884, *cit.*, fr. 25[333]), che confermano che il *proprium dell'uomo quando lo si considera come corpo vivente* è dicibile-significabile essenzialmente attraverso la 'procedura artistica', perché il procedimento del corpo richiama quello artistico, un procedimento «che sottolinea i tratti fondamentali, mantiene quelli decisivi e tralascia molte cose» (*Ivi*, fr. 26[424]), e che, per Nietzsche, si vede all'opera nel percepire umano, «ossia nell'appropriazione originaria, [dove] l'avvenimento essenziale è un agire, e più rigorosamente, un'imporre forma [*ein Formen-Aufzwingen*]: d'impressioni» parlano solo i superficiali» (FFPP 1884-1885, fr. 38 [10]).

¹⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, vol. VIII, tomo III, Adelphi, Milano 1974, fr. 14 [134].

¹⁵ ...*die Moral*, questa *Circe dei filosofi*, come la definisce Nietzsche in questo stesso frammento, «che ha giocato loro [*idest*: ai filosofi] questo tiro, che li costringe ad essere denigratori in eterno»; *Ibidem*.

¹⁶ Si veda a mo' d'esempio il frammento postumo 14[93] del 1888, *Volontà di potenza come conoscenza*, in *op.cit.*

¹⁷ E su questo rinvio al libro già citato della Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair...*, soprattutto i capp. 2 e 3 della *première partie*, nonché i capp. 7 e 9 della *deuxième partie*.

¹⁸ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in vol. VI, tomo III, *cit.*, § 7, p. 111.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, un paragrafo nel quale Nietzsche protesta vivamente, esemplificandolo con il ricorso ai *romanciers* parigini: i Goncourts, contro la riduzione del *vedere filosofico* a un vedere da rigattiere che, osservando per osservare, attendono «per così dire al varco la realtà, [portandosi] ogni sera a casa una manciata di oggetti curiosi [tale che ciò] che ne risulta alla fine [è] un mucchio di scarabocchi, nel migliore dei casi un mosaico, in ogni caso qualcosa di addizionato insieme, di instabile, di cromaticamente stridente». Per una disamina che *tematizza* la 'pluralità' di maniere dell'*apparire* contro l'*unidimensionalità* entro cui è stato sempre serrato l'*apparire*, rinvio a L. V. Distaso - F. C. Papparo, *Textura rerum. Parvenza, apparenza, appariscenza*, *cit.*

²⁰ A. Giugliano, *Tra Nietzsche e la filosofia*, *cit.*, p. 121.

²¹ A. Giugliano, *Sulla ricostruzione filologico-filosofica del presunto 'capolavoro' postumo di Nietzsche: Der Wille zur Macht*, in Idem, *Nietzsche-Rickert-Heidegger*, cit., alle pp. 67-107.

²² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, vol. VII, tomo III, Adelphi, Milano 1975, fr. 40[53], p. 341.

²³ A. Giugliano, *Sulla ricostruzione filologico-filosofica* cit., p. 79.

²⁴ A. Giugliano, *Tra Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 127-128.

²⁵ «...lo dimostra, scrive Giugliano, la tragica durezza nietzscheana volta all'«autosoppressione» del suo proprio pensiero quale si dà ad apparire esemplarmente nel suo *Nachlaß*. In tal senso non solo la autentica «filosofia» di Nietzsche sopravvive nel *Nachlaß* [...] bensì è questo *Nachlaß* stesso nell'autoapparirsi irriducibile del «grado zero» del gesto del pensiero che lo genera e che in esso si «disperde» in molteplici parvenze di sé...», *ivi*, p. 130.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, pp. 131-132.

²⁸ *Ivi*, p. 136.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ ... titolo che qui utilizzo a mo' di *segnalibro interpretativo* ma chiarendo immediatamente al lettore che non c'è intenzione da parte mia di far rientrare *tout court e automaticamente* la lettura interpretativa di Giugliano entro le coordinate lukacsiane e di apprezzarne invece *lo stiletto* da lui usato per «separare», *radicalizzandola in se stessa e contro se stessa anche*, la meditazione nicciana, sia dalla *riduzionista lettura heideggeriana* sia, e lo vedremo a breve, da quella «impaurita», per dir così, dello *storicismo tedesco*, che, tranne che in Simmel e Spengler, «[cela] spesso l'entità dell'effettiva incidenza (positiva o negativa che sia) [di Nietzsche] nelle riflessioni storicistiche» (cfr. A. Giugliano, *Nietzsche e la genesi del mondo umano (con un'eco da Rilke)*, in Idem, *Nietzsche, Rickert, Heidegger...*, cit., p. 143). Detto questo, non posso però evitare di aggiungere che *la difesa* della «arcontica e cioè «afilologica» filosofia nicciana *contro le «sirene» storicistiche* (ma anche contro quel «contromovimento [che] si configura come generale «filosofia dei valori», sulla cui «derivazione... anche e proprio da Nietzsche (e malgrado Nietzsche)» non è stata «ancora [prodotta] una approfondita e spregiudicata analisi», e il cui tentativo è definibile come «urbanizzazione e bonifica del pensiero nietzscheano mediante il suo innesto sul filone della tradizione lotzeana» [*Ivi*, p. 144]), la difesa strenua compiuta da Giugliano di «circoscrivere» la natura e la «funzione» della filosofia nicciana nel «cerchio» a dir poco «irrespirabile» della «autodissoluzione» della *filosofia tout court*, dia adito, ne sia o meno consapevole Giugliano, a pensare, come vedremo tra poco, una «sotterranea» prossimità della sua riflessione sullo *Schein* allo *stilema lukacsiano* e seppur non si tratta, vale la pena ripeterlo, *tout*

court di *distruzione* della ragione, di certo non aiuta a pensarla diversamente l'*insistita* posizione di Giugliano sul fatto che *il gesto filosofico* nicciano sia un *costante dissolvimento*, in linea con l'*implacabilità dello Schein*, di cui si dice che «costituisce il pensiero dominante dell'antifilosofia di Nietzsche», di *riportare a zero*, essendo di per sé *“il grado zero”* dell'«apparire», ogni qualsivoglia *formulazione discorsiva-concettuale* sull'assetto del *“mondo apparenziale”* e sulla sua *abitabilità* ancora *attraverso la filosofia* – sia, essa formulazione, *coerente e coesa* come avviene nella filosofia *sola mente* epistemica, o in quella filosofia che sposando *la fine della filosofia* 'tenuamente' e 'narrativamente' *propone una 'narrazione' più che una concettualizzazione* in termini “metaforologici” e “pragmatistici” (e qui il riferimento preciso e costante è alla rortyana accezione “antifilosofica” della filosofia, alla trasformazione o meglio *mutazione* di essa nel «genere narrativo-descrittivo», il solo *dire, dopo Nietzsche, che sia praticabile per l'ancora resistente istanza filosofica*, quando ci si pone dalla e nella prospettiva della “fine della filosofia” – si veda p. 117 di *Tra Nietzsche e la filosofia*, cit).

³¹ P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981.

³² Ma su questo si vedano le attente considerazioni svolte da B. Moroncini, nel suo saggio *Doppelte Herkunft e genealogia del soggetto*, pubblicato una prima volta nei “Nuovi annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina”, 12 (1994), pp. 575-624 Roma 1995, poi rifluito nel suo libro *L'autobiografia della vita malata. Benjamin, Blanchot, Dostoevski, Leopardi, Nietzsche, Moretti & Vitali*, Bergamo 2008.

³³ La lettera è riportata, in appendice al libro di Donatella Morea-Stefano Buselato, *Nietzsche e Bruno. Un incontro postumo*, cit., alla pagina 73. Va specificato che, come avviene anche in altri momenti, l'incontro con alcune figure filosofiche – ad esempio quella di Spinoza, di Bruno, e qui di Montaigne – è sempre accompagnato *nella riproposizione o incontro che sia* dall'avvertenza che il suo 'pensiero' *ha un tasso di tracotanza e di rivoluzionamento stilistico concettuale maggiore (se non superiore)* all'*eccedenza pensosa* presente in quei pensatori! Ma ciò non attenua minimamente l'*importanza in Nietzsche* del riferimento a tali pensatori; è infatti sempre con *le figure 'estreme'* di un modo di filosofare che Nietzsche si rapporta e al tempo stesso si distanzia!

³⁴ ... una questione che a partire da Dilthey si articola lungo tutta la «costellazione del cosiddetto storicismo contemporaneo», cui pure fa da tema e sfondo la meditazione 'giovanile' di Nietzsche, segnatamente quella sulla tripartizione della storia in antiquaria, monumentale e critica, «recepita» però, scrive Giugliano, da tale storicismo in una «cauta quanto superficiale riassunzione» (*ivi*, p. 143) segno questa cautela e superficialità di una «contraddittoria» ricezione, o forse e meglio, di *una più sottile quanto accorta (am)bivalenza* verso Nietzsche e la sua

meditazione radicale – come testimoniano da un lato, il «rifiuto» o la «riutilizzazione» del suo pensiero «entro i ben stretti limiti della figura dell'acuto critico della cultura e testimone della crisi della filosofia (come in Windelband e Dilthey e in Troeltsch e in Meinecke), e dall'altro lato, «più o meno radicalmente e/o superficialmente», assunta in tutta la sua complessità («come in Simmel, Spengler, Weber)»; *ivi*, p. 143. Giustamente Giugliano metteva in evidenza che «proprio lo storicismo, laddove esso prenda sul serio i suoi problemi ed innanzitutto la problematizzazione di se stesso [c.m.]» (*ibidem*) avrebbe dovuto assumere Nietzsche come «suo momento decisivo», proprio per la messa in questione nella sua filosofia «di tutto l'apparato categoriale-significante ['mondo', 'storia', 'uomo', 'linguaggio', 'pensiero', 'significato', 'vita', 'tempo', etc. etc.] con cui ogni totalità attraverso l'uomo ostende se stessa» (*ivi*, p. 141), una messa in questione che è di certo *il primo e più importante passo* per e da parte di una *prospettiva riflessiva* quale quella storicistica, di riconsiderazione *critica* del «costruirsi del mondo storico umano nel tempo» (*ibidem*).

³⁵ Lettera n.° 151 del maggio 1897, in P. Yorck von Warterbur- W. Dilthey, *Carteggio 1877-1897*, a cura di F. Donadio, Guida, Napoli 1983, p. 345, cit. in A. Giugliano, *Nietzsche e la genesi del mondo umano*, cit., p. 142.

³⁶ A. Giugliano, *Nietzsche e la genesi del mondo umano*, cit., p. 140.

³⁷ ...data l'importanza, nel suo ragionamento (e per quanto mi riguarda dal mio punto di vista di lettore critico, decisiva *insieme alla presa di posizione sulla 'natura della filosofia* che immediatamente la segue), della *avvertenza* di Giugliano, la riporto per comodità del lettore qui in nota (riservandomi invece di dare il giusto rilievo nel testo alla presa di posizione che segue): «Se il mondo filosofico fosse stato ragionevole, avrebbe dato retta all'ammonimento diltheyano di non prendere mai più Nietzsche scientificamente sul serio. Infatti quella annunciata da Nietzsche costituiva l'antipodo della concezione 'umanistica' della storia, anche di quella propria della più avvertita storiografia critico-scientifica.», A. Giugliano, *Nietzsche e la genesi del mondo umano...*, cit., p. 140.

³⁸ *Ivi*, p. 141.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ «Dilthey, scrive Giugliano, credeva di dover arrestare ad un certo punto, ritenuto inaggrabile, la forza illuminatrice dell'analisi e quindi di non poter più spingere oltre il pensiero», per non *manomettere* «quegli elementi fondamentali [sintetizzati] nella fondamentale formula del "costruirsi del mondo storico umano nel tempo"», *ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, pp. 141-142. I corsivi sono miei. Per una lettura diversa da quella diltheiana, mi sia consentito rinviare al paragrafo III di un mio saggio già citato «*L'homme a deux yeux – L'une voit, l'autre regarde*» (*Intorno a rappresentazione e atten-*

zione)». In esso, con l'ausilio della giovanile *Inattuale* dedicata a Schopenhauer, mettevò in evidenza proprio l'impossibilità, secondo Nietzsche, di trovare un "nudo sé"... posto al di là o al di qua degli *accadimenti* esteriori e interiori, insomma, la propria 'natura fondamentale'!

⁴² Su questa *mossa filosofica* Giugliano, pur tentando di 'salvare' *in extremis* il prospettivismo, ma avendolo con decisione reso *di fatto nullo* in relazione allo *Schein* («...che cosa propriamente cerca Nietzsche di determinare nella 'dizione' dello «*Schein*? Non certo il mero 'prospettivismo', «das Perpektivische», almeno nel senso che questo stesso è solo una intima 'conseguenza' della volontà di potenza», A. Giugliano, *Tra Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 126), egli è vicinissimo al suo interlocutore privilegiato, cioè Heidegger, il quale, come ha con ragione indicato Derrida, abolisce «la presenza» *umana-animale* e si *fissa sull'«in quanto tale»* ritenuto da Heidegger la finalmente espressa *modalità* di «lasciar essere ciò che è così come è», e che per Derrida, invece, è assolutamente *improponibile*, giacché, *a fronte della 'presa' «in quanto tale» dell'ente* – che significa peraltro *sola mente una presa che avviene «in mia assenza, come... se io non fossi qui»*, e dunque la più piatta *riproposizione di una conoscenza e verità "oggettive"* – Derrida, *in accordo sostanziale con Nietzsche*, ripete con Nietzsche: «tutto è in prospettiva, il rapporto all'ente, anche il più "vero", il più "oggettivo", il più rispettoso dell'essenza di ciò che è così come è, è dentro un movimento che chiameremmo qui del vivente, della vita, e da questo punto di vista, qualunque sia la differenza tra gli animali, resta un rapporto "animale"». Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 221-222.

⁴³ Giugliano in effetti vi aggiunge, *per leggere e 'irrobustire'*, diciamo così, *il frammento citato nella direzione interpretativa che gli sta a cuore*, l'aforisma 54 di *La gaia scienza* intitolato *La coscienza dell'apparenza*, nel quale Nietzsche *contrast*a il tentativo di ogni filosofia che vuole *denigrare* l'ambito delle "apparenze", da un lato *rivendicando per sé innanzitutto* – ma anche per chi voglia come lui *opporsi all'atteggiamento riduttivistico di leggere 'il mondo' togliendogli le sue 'apparenze', le sue 'parvenze' e le sue 'appariscenze'*, in sintesi tutta la *gamma tonale* del 'mondo-di là da me' –, una *continuità* «con l'antica umanità e animalità, perfino tutto il tempo dei primordi e l'intero passato di ogni essere sensibile», rifiutandosi, e di conseguenza accettando che, quand'anche questo atteggiamento fosse solo *un effetto onirico*, da *questo sogno non ci si deve svegliare* in quanto, ed è l'altro lato, *solo in base a questa continuità* è possibile 'restaurare' e 'riformulare' un atteggiamento *consapevole* verso le apparenze. Queste, *una volta comprese nella loro 'vera' realtà*: ovvero non in quanto l'opposto di una sostanza, *ma la 'sostanza' stessa delle 'cose'*, «*ciò stesso che realizza e vive*», così *presentandosi* invitano «l'uomo della conoscenza» ad 'accogliere' *con d(ist)anza* dalla sua *dis-apparente verità* l'ambito,

molteplice e frastornante, proprio dell'“apparire”, il suo *molteplice darsi*, facendo in modo, per questa via, di poter finalmente essere *non* ‘il ranocchio pensante’ di una conoscenza morta e mortifera ma l’erede di «quei sognatori» che non rifiutano più una ‘visione-esperienza’ che ha al ‘centro’ del proprio cuore l’intricata e intrigante foresta dell’*onirico*, perché sa che vi è una continuità di struttura tra le sue forme proprie e quelle altre forme là-fuori, insieme comprese come «ciò stesso che vive e realizza». Su questo tema, rinvio ancora una volta al saggio citato di F. Desideri, *Gaia scienza ed enigma tragico*.

⁴⁴ A. Giugliano, *Tra Nietzsche e la filosofia*, cit. p. 148.

⁴⁵ *Ivi*, p. 149.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit. fr. 40[28], p. 330.

⁴⁷ *Ivi*, fr. 40[29], pp. 330-331.

⁴⁸ A. Giugliano, *Tra Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 134

⁴⁹ Botho Strauss, *Il perseverante*, tr.it. di Agnese Grieco, Il Saggiatore, Milano 2020, p. 62

⁵⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit.

⁵¹ *Ivi*, pp. 331-332.

⁵² *Ibidem*. Su questa espressione: «ein subsumirendes Denken» e su ciò che ne ho ricavato legandola alla questione della Seele in Nietzsche, rinvio al mio *Qualcosa del corpo...*, cit., soprattutto ai capitoli finali,

⁵³ Rinvio su questo oltre alle pagine del saggio di Moroncini citato (e in particolare lì dove viene trattata la funzione della malattia nella vita di Nietzsche, meglio ancora: la vita malata come «significante soggettivo», pp. 53-54), alle mie pagine dalla Prefazione (2015) a *Qualcosa del corpo...*, cit.

⁵⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, vol. VII, tomo I, parte I, Adelphi, Milano 1982, fr. 5[34].

⁵⁵ Idem, *Frammenti postumi 1878-1879*, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 1967, fr.29 [4]

⁵⁶ Idem, *Umano troppo umano*, II, in vol. VI, tomo III, cit., p. 134.

⁵⁷ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., aforisma 561. Segnalo al lettore che questa posizione nicciana è, come ho mostrato nel capitolo decimo del mio testo *Qualcosa del corpo...*, cit., pp. 159-162, una ripresa quasi letterale di motivi già presenti nella filosofia di Giordano Bruno, che Nietzsche, come si è già detto, ha conosciuto attraverso Heinrich von Stein.

⁵⁸ R. Char, *Alliés substantiels* in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1983, p. 675.

Salvatore Prinzi

*Tentare la vita. Su alcuni motivi nella riflessione
di Felice Ciro Papparo*

*Non si deve pregare dagli Dei
ciò che a cuore mortale non conviene.
Si veda il nostro passo,
la nostra parte.
Anima, non cercare
una vita immortale.
Ma compi ciò che puoi, l'opera tua.*
Pindaro, *Pitica III*

I. Margine. La parte estrema di una superficie, la sponda di un fiume, l'orlo di terra. Gli spazi bianchi sui quattro lati del testo. Il bordo di una *ferita*, prima che si chiuda, prima che si rimargini.

Tutto ciò che sta, si sente, ai limiti della cosa in questione – tutto ciò che è ulteriore. Maggiore dello stretto necessario: una *differenza* fra costi e ricavi, fra comando e libertà, fra vincolo e azione, fra scadenza e tempo. Ecco il paradosso del margine: il limite che si rovescia in spazio dentro cui qualcosa può attuarsi – passaggio. Limite che tira a sé il fuoco dell'attenzione, rivelando una nuova superficie.

Così d'altronde la sua etimologia: *margo* latino, *marka* tedesca. Che stava a indicare il marchio, il segno, il confine. Il rilievo, anche, lo spessore.

Contrariamente a quanto si crede, sul margine avvengono cose nient'affatto marginali.

II. Da quando Platone inizia a scrivere, la storia della filosofia diventa lettura, commento, aggiunta. *Footnote*, dice Whitehead: un piè di pagina, una glossa a margine dell'opera di Platone². Del suo *corpo* testuale. Quello che doveva cancellare la voce, il timbro, il corpo vivente, nell'estensione mediatica della scrittura – e ce li ha riconsegnati eterni. Ma chi direbbe che le glosse di Aristotele, Hegel o Nietzsche, le loro differenze, non hanno rilievo? Non è tutta la filosofia un *essere al limite*, un tentativo di «dire il limite, compreso il suo»³? Di commento in commento, di margine in margine, si passano i confini, si aprono nuovi territori, si conquistano spazi di attuazione. Il testo, preso a pretesto, finisce in un nuovo contesto.

Si scrive sempre a margine. Di un corpo. Di un'epoca, pure.

III. Ed è proprio questo – margini, corpo, epoca – l'intreccio che sostiene il libro di Papparo. Scritto e riscritto per 25 anni, e forse ancora del tutto da scrivere. Dalla metà degli anni Novanta con gli studi preparatori confluiti ne *La passione senza nome*, passando per la messa a punto di *Qualcosa del corpo*, Papparo ingaggia un corpo a corpo con il testo di Nietzsche, con i suoi capolavori e i suoi frammenti. Ma anche con i suoi interpreti: da Heidegger alla filosofia francese del secondo Novecento (Bataille, Henry, Deleuze e Derrida), passando per il dialogo con autori viventi e in alcuni casi amici: Masullo, Sini, Giametta, Vitiello, Barbara Stiegler, Moroncini, Mazzarella, Giugliano... È di questo confronto incessante, a volte polemico a volte affettuoso, che *Scritti a margine* testimonia, rendendo tangibile come la filosofia non sia un'attività da stanza chiusa, lettura di un foglio illuminato nel pozzo del buio e del silenzio, ma innanzitutto comunità dei vivi, voci che si richiamano, parole che echeggiano, esseri sociali che si interrogano sul loro tempo.

Qui la ricerca non è, come nel *Fedone* di Platone, isolamento, tentativo di strapparsi dal proprio corpo e dal corpo attraverso il

quale sempre si presenta l'Altro. Il Socrate platonico proponeva a Simmia un percorso quasi mistico di purificazione: se il filosofo «si è dichiarato nemico del corpo», se è «la compagnia del corpo che ha odiato più di ogni altra cosa»⁴, se ne deve da subito e quanto più possibile liberare. Certo, solo la morte ci farà finalmente sganciare da amori, passioni, terrori, immaginazioni – per questo non dobbiamo temerla – ma «da vivi noi saremo tanto più vicini alla Sapienza quanto meno comunanza e rapporti avremo col corpo e meno ci lasceremo contaminare dalla sua natura». Solo quando a Dio piacerà liberarcene del tutto, «purificati e liberi dalla stoltezza del corpo, staremo insieme, come è verosimile, con esseri egualmente liberi e puri e da noi stessi contempleremo tutto ciò che è puro»⁵.

Noi, *da soli*, anche dopo la morte. Così aveva scritto Platone, portando allo stremo il *conosci te stesso* di Socrate, forse più disilluso di lui sulla polis e sulla nostra carnale natura. In Papparo invece la comunanza, l'impuro, l'interferenza, la voce, il corpo *patente*, sono proprio la condizione della ricerca, e per questo ne possono diventare oggetto. Lo vedremo fra poco.

Ma questi margini che si riempiono di note, sporcando il testo, sovrascrivendolo, non mirano nemmeno alla decostruzione, allo smontare un dispositivo di potere – gesto, a ben vedere, altrettanto potente dell'assemblarlo. Se si glossa un discorso non è per demolirlo, parodiarlo, invalidarlo nella sua pretesa di verità, per iscriversi magari in una dimensione *minore*, per confessare una *debolezza*. Al contrario. Per Papparo il margine, del testo di Nietzsche, dei suoi interpreti, non è solo un punto di partenza del fare filosofico, è metafora della nostra stessa condizione in quanto «vivente contraddittorietà di una soggettività *composita*», come scriveva venticinque anni fa alla fine de *La passione senza nome*, nell'appendice intitolata, non a caso, *Margini*, antenata di questo libro⁶.

In quel testo l'anima di cui Nietzsche parla, non *contro* il corpo ma *insieme* al corpo – «l'anima è qualcosa del corpo», aveva detto nello *Zarathustra*⁷ –, veniva individuata e riconosciuta come luogo originario (seppur fra mille virgolette, visto che l'originario non va inteso come puro, né come impositivo), dell'esperienza, «l'estremo margine di pensiero e di vita per ripensare la costituzione e la funzione della soggettività». Alla fine del testo, ciò che univa, dava ragione, di quella «parte più intima di noi stessi», di «quella passione, a lungo senza nome, [che] ci salva da tutte le digressioni e dispersioni», di «quel compito, di cui siamo involontariamente missionari»⁸, era una sorta di «oltranza»⁹ umana, ma non troppo umana, visto che ci consente di guadagnare la dimensione dell'*Über*. L'*oltranza* appariva come la necessaria e vitale composizione prospettica del caos che è già all'opera nella nostra corporeità e va quindi riconosciuta, rappresentata artisticamente, «l'indice del "possibile" in noi, il segno inconfondibile della specie più bisognosa: il suo *marchio di confine!*»¹⁰. Il suo margine, appunto.

Se si scrive a margine, sul margine, è insomma soprattutto per vivere. Meglio, maggiormente, insieme.

IV. Scritti a margine non si limita a farci sbirciare nel laboratorio filosofico, in quella fitta trama di letture, valutazioni, obiezioni che precede la stesura di ogni *mono-grafia* – non è solo appendice o complemento ai due testi precedenti. Ne rappresenta, piuttosto, un effettivo sviluppo. Sebbene la galassia semantica convocata sia ampia – nel giro di un centinaio di pagine ci troviamo alle prese con molti dei termini decisivi del dibattito filosofico: corpo, anima, vita, mondo, immagine, essere, trascendentale, possibile, apparenza, rappresentazione, differenza, caos e chaosmos... –, in realtà c'è qualcosa che trama dietro l'esteriore varietà degli scritti, e che dà al testo la sua unità e la sua novità. Sono gli altri due fili dell'intreccio: il corpo-anima e l'epoca.

Del primo diremo brevemente. Già nei testi precedenti, infatti, Papparo, sulla scorta di Nietzsche, individuava una «terza cosa», né totalmente corpo né astrattamente spirito, di cui siamo fatti¹¹. Noi soffriamo, dice il filosofo tedesco, sempre «nel complesso e per il complesso». Impossibile quindi confidare, dopo l'avvenuta morte di Dio, in un'anima immortale da sottrarre ai tormenti della carne per destinarla al giudizio finale, ma nemmeno possiamo consegnarci a una visione scientifico-meccanicistica che riduce tutto al corpo, inteso come mero pezzo di materia. Oltre questi due momenti, Nietzsche intravede uno spazio che resta ancora tutta da esplorare, che è allo stesso tempo fisico e morale, biologico e sociale. Papparo vi si getta, sottolineando come l'intuizione del filosofo tedesco resista non solo di fronte agli impetuosi sviluppi della scienza, ma anche alla lunga, meticolosa, certo appassionata, critica di uno dei maggiori pensatori del Novecento: Heidegger. Mentre per quest'ultimo è proprio la scelta di Nietzsche di assumere il corpo come filo conduttore e veicolo di *volontà* ad aver causato una completa dimenticanza dell'Essere – in altri termini Nietzsche non avrebbe rovesciato il fondamento metafisico, ma lo avrebbe approfondito, ponendosi così al culmine della metafisica – per Papparo invece è nel modo in cui Nietzsche tratta del corpo che si dà a vedere una radicale anti-metafisica, ancora più attuale oggi...

Sembrerebbe sulle prime una discussione fra specialisti, destinata ad arenarsi fra le pagine poco frequentate delle pubblicazioni accademiche. In realtà vi è in gioco qualcosa di davvero decisivo: attraverso questo dibattito, si può provare a pensare il corpo oltre ogni sua svalorizzazione, che si presenti nella forma teologica, filosofica o scientifica.

Apparentemente infatti Heidegger sembra avere ragione: non è oggi tutta la scienza, tutta l'economia, tutta la medicina, in qualche modo nietzscheana? Non è proprio il tema del *potenziamento della*

vita a porsi come orizzonte imprescindibile del dibattito e della produzione culturale? Non strappiamo alcun velo se diciamo che la vita sociale ed economica è ormai caratterizzata dall'incremento produttivo, dal richiamo al godimento, da un *dire sì* agli stimoli proposti e imposti... Tecniche di carattere biomedicale o farmacologico, ma anche manageriale e istituzionale, sembrano cancellare il lugubre carattere dell'etica protestante contro cui Nietzsche si era battuto, per dare al capitalismo uno spirito dionisiaco. Proprio lo spazio del corpo, peraltro, è investito da questo processo: non più mortificato, è un corpo esaltato, produttore di performance caratterizzate da una sempre maggiore rapidità, impatto, efficienza, valutate secondo criteri esteriori e oggettivi – e necessariamente tali perché devono rendere possibile la comparazione al fine di produrre la migliore *selezione* possibile. Non è questo *body enhancement*, che per realizzare la sua volontà si avvale non solo di palestre, diete, discipline atletiche, ma anche di chirurgia, protesi, inserzioni, trapianti, il culmine della metafisica?

In realtà, secondo Papparo, Nietzsche pensa proprio contro tutto questo, perché pensa contro ciò che è alla base sia dello scientismo che, paradossalmente, dello stesso Heidegger: il trascendentalismo. Per diverse e opposte vie, il pensiero scientifico dominante ed Heidegger concepiscono il corpo solo a partire dalle sue condizioni di possibilità, a partire dall'*avventura* già avvenuta della coscienza. Nietzsche lo coglie invece come corpo innanzitutto espressivo, che emerge alla vita ben prima della coscienza, corpo pulsionale e interpretante, dunque, che può agire artisticamente e riconfigurare il dato. Quanto, ragionare in questo modo del corpo, facendo cioè i conti con quel suo modo ogni volta unico di convocarci, con la sua «frastornante pluralità», come la chiama Papparo, ci aiuterebbe a far calare l'ansia che ci assale tutti – non solo i giovani che devono mostrarlo nella standardizzata cornice dei social network, non solo

gli anziani che devono difenderlo dalla degradazione della sua performatività?

Come si vede, siamo davanti a una questione epocale. Questione che attiene non solo a come ci rappresentiamo il corpo, ma alla rappresentazione stessa...

V. Arriviamo così al terzo filo dell'intreccio: l'epoca. Che è quella delle immagini, di un sempre maggiore distanziamento fisico – non tanto, se guardiamo globalmente, al volume dei corpi messi in contatto, quanto nel senso di una riduzione della loro prossimità carnale –, di un crescente apprendimento e comunicazione dell'esperienza tramite foto, video: rappresentazioni in apparenza sempre più immediate eppure sempre più costruite. L'epoca dello *spettacolo*, come si usa dire – tenendo presente però che con questo termine bisogna indicare, sulla scorta di Debord, non il mondo della televisione, dello show o del mediale, ma il complesso di forze produttive e rapporti di produzione, «il Capitale a un tale grado di accumulazione da essere diventato immagine», un «rapporto sociale fra individui, mediato da immagini», uno «*strumento di unificazione*», il «linguaggio ufficiale della separazione generalizzata», insomma: un «automovimento totale» della società¹².

La cosa che qui ci interessa è che Debord caratterizza lo spettacolo come l'esito di uno sviluppo iscritto non solo nella storia della produzione materiale ma anche in quella del pensiero: è «l'erede di tutta la *debolezza* del progetto filosofico occidentale, che fu pure una comprensione dell'attività, dominata dalle categorie del *vedere*»¹³. A contraddistinguere lo spettacolo non c'è dunque solo la «razionalità tecnica» che è uscita dal pensiero filosofico occidentale, ma la sua stessa tendenza alla rappresentazione. Tanto che «tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione»¹⁴, e la «vita concreta di tutti [...] si è degradata in universo *speculativo*»¹⁵, fatto cioè di riflessioni e specchi.

L'analisi di Debord, oggi largamente condivisa ben oltre la sua terminologia e le sue pretese rivoluzionarie, ha non pochi punti in comune con i rilievi che anni prima ancora lui, Heidegger, muoveva al suo tempo e al concetto di rappresentazione: «quando il mondo diviene immagine, l'ente nel suo insieme è assunto come ciò in cui l'uomo si orienta, quindi come ciò che egli vuol portare innanzi a sé [...] *come ciò che vuol porre innanzi a sé, rappresentarsi*. Immagine del mondo, in senso essenziale, significa quindi non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine [...] Non è che l'immagine del mondo da medievale che era diventa moderna; ma è il costituirsi del mondo a immagine di ciò che distingue e caratterizza il Mondo Moderno»¹⁶. Anche qui la rappresentazione, il suo porre-innanzi, è funzionale a operare sul mondo nel senso della produzione. Ma, se per il situazionista francese la rappresentazione spettacolare va sabotata attraverso tecniche come la deriva o il *détournement*, con gesti imprevisi, inassimilabili dalla logica di potere (pur con un profondo pessimismo di fondo, perché già nel 1967 Debord scriveva: «ovunque vi è rappresentazione indipendente, lo spettacolo si ricostituisce»¹⁷), per Heidegger bisogna, come sintetizza Papparo, «*eliminare definitivamente qualunque rappresentazione o scena*, giacché è questa a rendere “invisibile” l'*Ereignis*», ovvero l'evento-avvento dell'Essere (p. 53).

Alla rappresentazione va sostituita la «rammemorazione», che rifiutando la fretta del commercio e del traffico, si configura come un restare-in-attesa, un raccogliersi meditante che, lasciando essere le cose così come sono, si sottrae alla storia della metafisica e al dominio della tecnica. Se per il filosofo tedesco «la rappresentazione propone e consegna di ogni cosa soltanto l'aspetto più luccicante e apparente»¹⁸ – e questo Heidegger lo afferma proprio pensando a Nietzsche e alla sua descrizione degli «ultimi uomini» –, attraverso la rammemorazione e l'abolizione del primato della visione a favore del

sentire, possiamo fare un passo indietro ed evitare di porci alcunché dinanzi.

Ma davvero Nietzsche pensava la rappresentazione allo stesso modo degli altri pensatori moderni, o dei grandi metafisici? Davvero per lui il «chiaro e distinto» che caratterizza la conoscenza da Cartesio in poi è l'unica via per dire la verità? Davvero dobbiamo, per sottrarci al mondo della tecnica, rinunciare alla rappresentazione in qualsiasi sua forma?

In realtà quella di Heidegger è solo una *reazione* a un certo sviluppo del mondo. In lui il predominio della rappresentazione e del calcolo sembra indicare solo il nascondimento dell'Essere e l'inautenticità a cui siamo condannati per *destino*. Invece il problema per noi è capire se e come, *dentro e attraverso* immagini e rappresentazioni, si possa tener vivo e costruire qualcosa di autentico e comune. È qui che Papparo interviene, mostrando come le cose stiano diversamente per Nietzsche – e come, quindi, possano stare diversamente anche per noi. Il punto è che «il concetto di essere in Nietzsche va colto solo nell'accezione di “essere del divenire”»¹⁹, e che lo stesso apparire non è che «un sinonimo di divenire [...] e come tale non conosce un'opposta polarità ad esso, un termine che ne costituisca il fondamento»²⁰. In altri termini, non vi è Essere-fisso a cui tornare attraverso il duplicato della rappresentazione, ma vi è *rap-presentazione*, ovvero tentativo di accogliere l'ordine del divenire e di rendergli giustizia facendolo presentare ancora. In quest'ottica la rappresentazione serve “solo” a non dissolverci nel divenire, ad «accostarlo», dice Papparo, senza annetterlo per forza «alle leggi vincolanti della ratio». La rappresentazione è insomma niente più che una maniera di «rendere concreto il “rapporto” tra il divenire e il suo “raccoltore” o “correlatore”» (p. 66).

Qui si dà a vedere la *potenza* dell'arte, la sua forza espansiva, che abbiamo già visto manifestarsi nei tentativi di organizzare il caos pulsionale del corpo. L'artificio rappresentativo può infatti fungere

da schermo rispetto all'impressività del mondo: può riuscire, dice Papparo, a «far degradare verso l'ombra la cosa, apponendole un contrasto», rendendo *umbratile* la nostra conoscenza²¹. In questo senso l'arte per Nietzsche può rappresentare «un'eccedenza e un traboccare di fiorente corporeità nel mondo delle immagini»²². Immagini, svuotamento dell'esperienza, smaterializzazione, non sono dunque necessariamente sinonimi.

VI. L'immagine spettacolare o la rappresentazione produttiva è la degradazione, persino la negazione, della rappresentazione. Non si tratta però di rinunciare alla rappresentazione, ci dice Papparo, ma di ritrovarla nella sua dimensione radicale, di immaginario. È anche una partita interna alla fenomenologia. L'invisibile che il filosofo deve frequentare non è per forza quell'assenza di rappresentazioni in cui, attraverso la rammemorazione e la poesia, l'Essere può eventuarsì. Proprio sulla scorta di Heidegger, ma anche contro di lui, l'invisibile è stato detto in altri modi. Prendiamo ad esempio Merleau-Ponty.

Per il filosofo francese l'invisibile non è l'opposto ma il rovescio del visibile, il sostegno mai tematizzato rispetto a cui la cosa (o la parola, visto che è sul modello linguistico che va pensato l'invisibile) scarta, si differenzia. L'invisibile è la trama di rapporti sottintesi fra noi e le cose, il risvolto e la profondità del visibile, «l'ossatura interiore che esso manifesta e nasconde»²³. Nel tentativo di superare la «filosofia della coscienza» del suo tempo, che è anche una «filosofia della rappresentazione»²⁴, Merleau-Ponty descrive – grazie alla fenomenologia della percezione, del movimento, del gesto artistico e letterario – una connivenza con il mondo, che più che farci rinunciare alla rappresentazione o farci confidare nell'immediatezza dell'espressione, apre una dimensione nuova, quella dell'istituzione. In tale dimensione, la rappresentazione è solo una prospettiva di un

essere *a più facce*, che va fatto emergere e sottoposto ad esplorazione, senza pretendere subito di giudicarlo o ridurlo a «istituito».

È a questi luoghi teorici che si aggancia la citazione di Castoriadis che Papparo fa nel libro, e su cui vale la pena soffermarsi un attimo perché, per quanto rapida, rivela una direttrice decisiva della sua riflessione. Per il filosofo greco, che radicalizza Merleau-Ponty, «il problema della rappresentazione non è null'altro che il problema dell'immaginazione radicale nella sua manifestazione più elementare e l'occultamento di entrambe deriva dagli stessi fattori profondi. [...] Quel che si dà entro e attraverso la rappresentazione considerata in se stessa è ribelle agli schemi logici più elementari. Il pensiero ereditato si è sempre allontanato da ciò con fastidio e orrore, giacché [...] non poteva trovare nella rappresentazione che l'assenza o il mancato funzionamento degli schemi senza di cui esso non può esistere»²⁵. Come si vede, qui la nozione di rappresentazione è totalmente diversa da quella tradizionale, o dal porre-innanzi di Heidegger, che viene peraltro accusato da Castoriadis di aver deliberatamente ignorato la psicoanalisi, la sessualità e la politica... Innanzitutto perché è profondamente connessa al corpo e al mondo: «il corpo vivente umano è tale in quanto rappresenta e si rappresenta, in quanto mette e si mette in “immagini” ben al di là di ciò che la sua “natura” di vivente esigerebbe»²⁶. La rappresentazione è in questo senso un'«insorgenza di figure» che avviene «nell'indistinzione dell'“attività” e della “passività”, come pure nell'indistinzione di “interno” ed “esterno”», scrive Castoriadis.

Insomma la rappresentazione non è né un concetto né la copia di un'idea, di un'essenza che sarebbe già lì, e che ci si dovrebbe sforzare di rendere più fedelmente possibile: è l'attività umana per eccellenza, la dimensione in cui sempre siamo presi: «rientra nelle competenze dell'immaginazione radicale: è immaginazione radicale che si manifesta e si figura. Lo è altrettanto quando è rappresentazione

perceptiva [...] Percepire è immaginare, nel senso letterale ed attivo di questo termine [...] La percezione è una variante della rappresentazione»²⁷. Qui siamo ben oltre Merleau-Ponty. In principio non è la percezione, ma la rappresentazione. La realtà osservabile, ascoltabile, individuabile attraverso i sensi, non è mai *così*, è sempre attraversata da un'affettività, da figure oniriche e imaginative. Quindi c'è sempre rappresentazione, non si può fare a meno della rappresentazione, solo che questa deve essere intesa come immaginazione, ovvero come fonte di creazione, capacità di fare emergere ciò che non era preventivamente dato. «Il soggetto», dice Castoriadis, «non è possessore delle “sue rappresentazioni”, dei “suoi affetti”, e delle “sue intenzioni”: il soggetto è questo flusso rappresentativo-affettivo-intenzionale dove è emersa la possibilità permanente della riflessione (come modalità della rappresentazione, che implica una ri-presentazione della rappresentazione)»²⁸.

Se così stanno le cose, le istituzioni che regolano la vita collettiva, se non vogliono irrigidirsi e fallire, devono dare modo al flusso di esprimersi senza disperdersi, coagulandosi piuttosto in rappresentazioni parziali che non sono rappresentanze separate, ma organizzazioni, figure e simboli che rendano possibile la rappresentazione come partecipabile, come *fare* collettivo. Su questo punto Castoriadis è molto esplicito, anche a costo di polemizzare con Heidegger e molti filosofi francesi in voga negli ambienti contestatari degli anni '70: «né la soppressione della rappresentazione, né nessun altro artificio permetteranno mai di annullare la distanza fra mondo privato e mondo pubblico, o fra questo mondo pubblico e quell'altro, di ridurli l'uno all'altro [...] o di riunirli attraverso l'invocazione, puramente nominale, di un mondo che li “precederebbe”». Non sappiamo se Castoriadis avrebbe detto lo stesso di fronte alla pervasività dei social network e alla mutazione antropologica che hanno avviato, ma certo è vero che nessuna istituzione – e anche i social, nell'accezione

del filosofo greco, lo sono – riesce ad abolire «lo scarto fra mondi privati»²⁹.

Per Castoriadis, come per Papparo, bisogna sforzarsi di pensare un'istituzione del comune che non stia nella forzata coincidenza, nell'imposizione di una legge universale, e nemmeno in un'estatica fusione, ma nella capacità di padroneggiare le distanze, nell'assicurare attraverso *nomoi* collettivamente scelti e verificati il libero sviluppo di indefiniti *mondi privati*, ovvero di *monadi psichiche* pronte ad arricchirsi, integrarsi, trasformarsi nell'incontro dei loro flussi rappresentativi. È infatti solo grazie all'attività di individui sufficientemente singolarizzati che una società può creare la novità che le permette di non cadere in uno stato inerziale, ed è solo grazie ai meccanismi istituzionali che si stabilisce quell'ordine minimo perché questa novità non sia fattore di instabilità e lacerazione³⁰.

La difficoltà è dunque quella di articolare due esigenze apparentemente contraddittorie: da un lato la distanza dell'individuo rispetto all'istituzione, necessaria per interrogare norme e valori collettivi, da un altro l'accettazione e la partecipazione, che non è mai anodina, a quest'ordine. Non si tratta quindi solo di mantenere le distanze, ma di anche di mantenere un *equilibrio*. La democrazia è proprio il nome di questa sfida.

VII. Più che fissare l'immagine, guardare all'immaginazione. Questo sembra uno spiraglio per rifare da capo il complesso istituzionale che produce spettacolo e rappresentazioni. Perché da un lato quella rappresentazione operativa tipica del moderno oggi non sembra conoscere battute d'arresto – le mappe, le istruzioni, i protocolli, le circolari, i calcoli, gli ordini proliferano e viaggiano sempre più capillarmente, sotto le mentite spoglie dell'autonomia – da un altro le rappresentazioni in grado di costruire comunità e produrre identificazioni e imprese collettive sono sempre più deboli, mutevoli,

disorganiche. Tutto si consuma nell'immediato. L'impressione complessiva è di un grande caos, di un proliferare di soggetti e centri di potere in competizione intorno a una radicale insignificanza. Flussi di emotività si attivano intorno a certi eventi, in genere polarizzandosi: i due raggruppamenti si sciolgono e si ricompongono a ritmo costante, sempre binariamente, non senza aver prima *squilibrato* pezzi di opinione pubblica, di elettori, di opinion maker ed influencer che hanno da tempo rimpiazzato gli intellettuali del Novecento.

Così, non sorprende che, di fronte a un mondo sempre più complesso, a una molteplicità di fenomeni che atterriscono anche chi non è sempre connesso, a una crisi globale resa più grave dall'interconnessione delle produzioni e degli scambi e dalla catastrofe ecologica, da cui la pandemia discende, si cerchino dei riduttori di complessità. Non c'è tempo, bisogna essere veloci, perché si rischia altrimenti di rimanere schiacciati dalla competizione a tutti i livelli. Bisogna semplificare, togliere di mezzo le voci dissonanti, quella confusione connaturata alla democrazia, dove tutti pretendono di parlare. Ci vogliono leader, microgruppi, che in poco tempo ci restituiscano, più che una visione, una sensazione d'insieme, tre-quattro parole d'ordine intorno a cui organizzare il susseguirsi continuo e ingestibile di informazioni che riceviamo, un simulacro di comunità per sentirci meno soli, di rivalsa per sentirci meno oppressi. Vanno bene anche esperti istituzionali, che abbiano competenze e tecniche tali da contenere l'angoscia di fondo dei mercati e dei cittadini.

Quest'immediatezza e questo trasporto emotivo non è certo il «dionisiaco», così come il suo ricominciare sempre uguale non ha niente a che vedere con l'«eterno ritorno». Nietzsche diffida anzi, come ben ci mostra Papparo, sia della fretta, della «precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuol "sbrigare" immediatamente ogni cosa»³¹, che dell'adesione istantanea all'esperienza. «Non bisogna vedere soltanto per vedere!», ci avverte Nietzsche: «si deve vivere e

aspettare da psicologi – finché il risultato setacciato di molte esperienze tragga spontaneamente le proprie conclusioni»³².

Bisogna insomma dare e darsi tempo. Nell'analisi di sé, per poter apprendere quello che ci accade – perché la smemoratezza del gregge non si addice alla nostra felicità, anzi³³ –, ma anche nel rapporto pedagogico, politico, con l'intera società. È in questo solco nietzscheano che Papparo ritrova i suoi precedenti studi su Valéry e Bataille, attraverso cui cercava di delineare un'*arte dell'esitazione*³⁴. Arte – e il termine ritorna ancora, non a caso – grazie alla quale ogni singolarità impara a coltivare l'attesa di altro e dell'altro, senza iscriversi sotto le insegne di un disperato attivismo, senza mettersi al centro, o davanti, senza cedere alla coincidenza, al *cupio dissolvi* del desiderio. Ma senza nemmeno ritirarsi nella propria stanza.

Si può dubitare su quanto quest'arte ci aiuti a far saltare la profusione di rappresentazioni schizofreniche da cui siamo trasportati. Ma di certo costituisce un preliminare *non serviam*, e la via per qualsiasi programma che si voglia, se è troppo dire sensato, almeno di buon senso.

VIII. Riannodiamo i fili. Con questo famoso verso di Valéry, riportato recentemente in auge dal bel film di Miyazaki³⁵, verso che Papparo cita spesso, anche in un passaggio centrale di questo libro: «Le vent se lève... il faut tenter de vivre!» (p. 84). Il verso proviene da *Il cimitero marino*, componimento poetico-filosofico del 1920, ambientato sulla collina di Sète fra sole, mare, vele, e una distesa di tombe bianche³⁶. Valéry ritorna con la mente ai luoghi della sua adolescenza, per riflettere sull'Essere e il non essere più, sul tempo e la storia, sul corpo destinato a perire e il campo dell'eterno, sul modo di darsi delle cose, per ondeggiamenti e rifrazioni, come nel luccichio cangiante del mare. Finché alla fine del poema non irrompe il vento, che spezza questa «modalità pensosa» dello scrittore, solleva i flutti,

fa volare via i fogli del libro, rimette l'anima dentro il corpo: non bisogna più soltanto ragionare sulla vita, bisogna viverla, provarci.

Ma in che modo? È perfetta la citazione che Valéry pone all'inizio del poema, come a riassumerne il senso, darcene la chiave. «Anima, non cercare/una vita immortale/Ma compi ciò che puoi, l'opera tua»: si tratta della terza *Pitica* di Pindaro, dedicata a Ierone, tiranno di Siracusa, scritta per augurare, all'amico e mecenate caduto malato, la guarigione. Pindaro dichiara a Ierone che, in questo momento in cui a imperare è la malattia, vorrebbe mandargli Asclepio, il miglior medico dell'antichità, o il suo sapiente precettore, il centauro Chirone, affinché tutto ritorni come prima. Ma siccome nessuno dei due è più sulla terra, e siccome i mortali non hanno il potere di restaurare ciò che è ormai passato, Pindaro può solo ricordare a Ierone i motivi della sua fortuna e la fondamentale precarietà della nostra esistenza, che non va tanto maledetta quanto accettata, perché questo "sì" è il preliminare all'umana grandezza.

Il «cuore», punto di giunzione, chiasma fra corpo e anima, non può andare oltre, dice Pindaro – non gli è consentita l'immortalità. Inutile quindi chiedere agli dei una protezione che non ci possono dare, ciò che non è nella nostra costituzione. Bisogna piuttosto trovare, nel ciclo dell'eternità, o ricavarci al suo interno, dai suoi margini, un «nostro passo», «la nostra parte», badare a compiere ciò che possiamo fare per davvero, quell'«opera» che è soltanto nostra. Vuotare la misura di ciò che è fattibile, *sfruttare le vie praticabili, esaurire le vie del possibile, esercitare ciò che è dato*³⁷. Così Pindaro conclude la sua ode, 2400 anni prima di Valéry:

Il vento
soffia sulla montagna e muta sempre.
La fortuna cambia repentinamente e piomba violenta su di noi.
Umile sarò tra le umili cose,
grande fra le grandi.

Coltiverò con cura nel mio cuore
il demone che mi avvolge,
secondo l'arte mia³⁸.

La nostra condizione è quella di essere esposti a un vento che può abbattere o far prendere il volo. Bisogna allora bandire sia la tracotanza – che vuole ignorare quest'esposizione, che si vanta di costruire ripari eterni, che ritiene che il calcolo possa portarci al di là del corpo, preservarci dalla storia e dal mondo –, sia la rassegnazione, che ci fa piccoli e impotenti, che ci preclude, per paura, il godimento. Bisogna invece essere *appropriati*, come le vele del mare. Accordare la propria misura a quella dell'esperienza: non essere né grandi né piccoli in astratto, ma sapersi innalzare e abbassarsi, modularsi rispetto al contesto e agli altri. E in questo modo *diventare ciò che si è* – d'altronde è proprio da Pindaro che Nietzsche preleva il suo motto –: coltivare con cura, secondo un'arte propria a ognuno, il demone che ci anima («che sempre cura la mia mente», «che mi governa nell'animo», dicono altre traduzioni³⁹). Che ci spinge a vivere⁴⁰.

«Sempre, in tutto, dobbiamo vedere il nostro limite, il nostro essere», ricorda Pindaro altrove⁴¹: dobbiamo educarci a scovare in ogni cosa ciò che deve frenare la nostra *appropriazione*, che ci comunica la nostra finitezza. Se immortalità c'è, è possibile solo attraverso la poesia, l'arte, l'immagine che resta scolpita nei versi. Grazie a un gesto che ha i tratti del dono, che iscrive una *singolare* esperienza, anche oltre il suo nome proprio, nel divenire di una comunità.

Non credo siano lontani questi passi di Pindaro dai passi che Papparo compie nei suoi libri. Oltre alle triangolazioni filologiche (Pindaro-Valéry-Papparo, Pindaro-Nietzsche-Papparo), mi interessa sottolineare il medesimo sentire. Papparo denuncia con forza come oggi, nelle «forme fisse», nella luce totale (totalitaria?) del sapere/potere contemporaneo, ma anche nella «cruda potenza luminosa» del pessimismo che vi reagisce⁴², «la vita non tenta più di vivere ma ha

già la pallida figura della morte, essendo la vita mortificata nella sua “proteiforme” espressività, nella sua polimorfica struttura!» (p. 134). Invece di *fixare la vita*, invece di altalenare in modo bipolare fra l’ottimismo metafisico della biotecnologia, dell’economia neoliberista e della comunicazione spettacolare, e il pessimismo passivo-nichilista che può soltanto proporci di languire, bisogna essere consapevoli della «ferita esperienziale necessaria», del suo essere «insieme lacerante e gioiosa» (p. 84).

Come suona decisivo questo promemoria in questi mesi così duri! Vivere è esposizione, vivere è contagio, passarsi cose, vivere è anche malattia. Nessuna distopia della salute a ogni costo, nessun protocollo sanitario, nessun distanziamento dietro lo schermo, può cancellare questo *fatto*. Ma se la scienza di governo non si cura davvero di noi, la soluzione non sta nemmeno dal lato di un prendersi-cura dell’Essere, di un raccoglimento meditante alla Heidegger. È questo corpo qui, è questo volto qui, è l’Altro che sconfina dai suoi e dai nostri margini che dobbiamo, più che accogliere, *raccogliere*. Se, come dice Nietzsche, tutta «la storia della filosofia è una furia segreta contro i presupposti della vita, contro i sentimenti di valore della vita, contro il prendere partito a favore della vita», Papparo non si ascrive a questa «grande scuola della denigrazione»⁴³. In ogni pagina si sente che, per quanto *a debita distanza*, Papparo ama *questa* vita, con il suo *disquarto* e le sue imperfezioni. Forse è l’eco di questo amore il lascito più importante dei suoi lavori su Nietzsche.

Insieme, non tanto a un’indicazione, quanto a un suggerimento, intorno alla posizione che *conviene* assumere: quella di un corpo feribile e ferito, che dice tutta la verità ma di sbieco, consapevole che la via indiretta è la migliore, di una soggettività che vive «l’incompletezza del proprio essere come una disposizione di sé articolata nella prospettiva del tentativo e della tentazione», che mantiene nel caos una «pacata e non risentita visione sul mondo» (p. 44), che

non riduce la rappresentazione a immagine spettacolare, ma agisce artisticamente, ovvero sospendendo il normale funzionamento delle cose per offrirle a una pubblica riconfigurazione. A una soggettività di questo tipo, l'apparenza (*Schein*) non offre appigli per parlar male di questo mondo, in quanto duplicato sbiadito della vera ricchezza – l'Idea, Dio –, ma si apre come uno scrigno (*Schrein*): qualcosa di seducente, di allegro, di gioioso.

Si capisce infine meglio il verso di Valéry e perché Papparo vi ritorni spesso: bisogna tentare di vivere, ma, per farlo, bisogna innanzitutto tentarsi alla vita e tentare la vita. Dare ombra e rilievo più che luce, renderla oggetto di seduzione, spingerla con l'arte nostra a concederci la sua fortuna...

Il vento si leverà. A noi far trovare le vele spiegate.

Settembre-ottobre 2020

Note

¹ Pindaro, *Tutte le opere*, a cura di E. Mandruzzato, Bompiani, Milano 2010, vv. 98-104. Ma cfr. anche, con diversa numerazione, vv. 58-62, *Pitiche*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2008, p. 103; *Le Pitiche*, a cura di B. Gentili, P.A. Bernardini, E. Cingano, P. Giannini, Mondadori, Milano 1995, p. 95; *Le odi e i frammenti*, a cura di E. Romagnoli, Zanichelli, Bologna 1927; *Le odi e i frammenti*, a cura di G. Fraccaroli, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1914, vol. II, p. 60. Segnalerò più avanti le differenze più rilevanti fra le varie traduzioni.

² A. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929), seconda versione corretta a cura di D. R. Griffin e D. W. Sherburne, Free Press, New York 1979, p. 39.

³ J. Derrida, *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 5. Sui temi appena accennati cfr. anche l'introduzione di B. Moroncini al primo testo di Papparo su Nietzsche, introduzione (che compare anche nel successivo testo di Papparo, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, Ets, Pisa 2016) non a caso intitolata *Melete thanatou. Margini – dell'anima*, in F.C. Papparo, *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, Liguori, Napoli 1997, pp. XI-XXVII, richiamando sia Derrida, sia la stessa appendice posta da Papparo a conclusione del testo, intitolata anch'essa *Margini*. D'altronde proprio nel gennaio 1997 il testo di Derrida era stato tradotto in italiano, generando un ampio dibattito.

⁴ Platone, *Fedone*, 68a, a cura di M. Schoepflin, Armando, Roma 2007, p. 57. Su questo brano cfr. B. Moroncini, *Melete thanatou*, in *La passione senza nome*, cit., pp. XV-XVII; G. Colli, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988, p. 262 e il commento che Papparo ne fa proprio qui, a p. 85.

⁵ Platone, *Fedone*, 67b, cit., p. 56.

⁶ F.C. Papparo, *La passione senza nome*, cit., p. 107 e p. 137 [Id., *Qualcosa del corpo...*, cit., p. 185].

⁷ «Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo», F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1973, p. 34.

⁸ F. Nietzsche, *Lettera a Carl Fuchs*, 14 dicembre 1887, in *Frammenti postumi 1887-1888*, tr. it. S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., Adelphi, Milano 1971, pp. 431-432 (in diversa traduzione la lettera si trova anche in F. Nietzsche, *Epistolario (1885-1889)*, a cura di G. Campioni e M. C. Fornari, trad. it. di V. Vivarelli, V, Adelphi, Milano 2001, p. 517.)

⁹ F.C. Papparo, *La passione senza nome*, cit., p. 107 e 137.

¹⁰ *Ivi*.

¹¹ F. Nietzsche, *Lettera a Franz Overbeck*, 31 dicembre 1882, in *Epistolario (1880-1884)*, a cura di G. Campioni, trad. it. di M.L. Pampaloni Fama e M. Carpitella, IV, Adelphi, Milano 2004, p. 294.

¹² Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it, P. Salvadori, Baldini&Castoldi, Milano 2008, rispettivamente §34, §4, §3, §24.

¹³ *Ibidem*, §19.

¹⁴ *Ibidem*, §1.

¹⁵ *Ibidem*, §19.

¹⁶ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1985, pp. 87-99, corsivo mio.

¹⁷ G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., §18.

¹⁸ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, a cura di G. Vattimo, Sugarco, Milano 1978, vol. I, p. 77-78.

¹⁹ G. Pasqualotto, *Commento allo Zarathustra*, in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 1985, p. 459.

²⁰ F. Desideri, *Gaia scienza ed enigma tragico*, in *La gaia scienza*, Newton Compton, Roma 2019, p.13.

²¹ Qui a p. 134. Di questa modalità della conoscenza, che gli permette anche di mettere in relazione Nietzsche con Giordano Bruno, Papparo aveva già parlato in *Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2002. Su Nietzsche e Bruno cfr. anche: F.C. Papparo. *Qualcosa del corpo*, cit., pp. 60-63.

²² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., 9 (102).

²³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007, p. 164.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, Bompiani, Milano 1995, p. 174.

²⁵ C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 142.

²⁶ *Ibidem*, p. 179.

²⁷ *Ibidem*, p. 189.

²⁸ *Ibidem*, p. 201.

²⁹ *Ibidem*, p. 214.

³⁰ Si veda quanto Castoriadis scrive a proposito del Maggio '68: «bisogna certamente che il movimento mantenga e allarghi il più possibile la sua apertura. Ma l'apertura non è e non può mai essere apertura assoluta. L'apertura assoluta è il nulla, cioè immediatamente chiusura assoluta», C. Castoriadis, C. Lefort, E. Morin, *Mai 68 : la brèche Premières réflexions sur les événements*, Fayard, Paris 1968, p. 105.

³¹ F. Nietzsche, *Aurora, Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964, vol. V, tomo I, Prefazione, p. 9.

³² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., 9 (64).

³³ Cfr. F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, tr. it. M. Montinari, S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., Adelphi, Milano 1972, volume III, tomo I.

³⁴ F. C. Papparo, *L'arte dell'esitazione. Quattro esercizi su Paul Valéry*, Luca Sossella, Roma 2001.

³⁵ Cfr. H. Miyazaki, *Si alza il vento*, Giappone 2013.

³⁶ Cfr. P. Valéry, *Il cimitero marino*, Einaudi, Torino 1997.

³⁷ Così infatti viene tradotto il verso nelle altre edizioni citate nella prima nota: rispettivamente ai vv. 61-62 della traduzione BUR, in quella Mondadori, e in quella dell'Istituto Editoriale Italiano. «Esercita l'opra concessa», dice invece l'edizione Zanichelli.

³⁸ Pindaro, *Pitica II*, vv. 174-178 dell'edizione Bompiani. «Servendolo secondo le mie forze», dice invece l'edizione Mondadori, v. 109, p. 101; «onorandolo secondo le mie risorse», nell'edizione BUR, v. 109, p. 107.

³⁹ Così rispettivamente nell'edizione BUR, p. 101, e in quella Mondadori, p. 107.

⁴⁰ È utile insomma collegare questo passaggio della terza pitica con la seconda, dove compare appunto il famoso *diventa ciò che sei*, che poi sarà ripreso da Nietzsche in diversi luoghi della sua opera. «In realtà», scrive Aldo Magris, «il verso di Pindaro è più articolato: γένοι' οἷος ἐσσί μαθών, "Diventa ciò che hai appreso di essere"», in *Nietzsche*, Morcelliana 2003, p. 326. Tanto che nelle diverse edizioni delle Pitiche viene tradotto in modi anche molto diversi: «Sia tu come nel canto ti conosci», (v. 109, edizione Bompiani); «Dimostra di sapere chi sei!» (v. 72, edizione BUR, p. 93); «Sii quale sei, tu che hai imparato» (v. 72, edizione Mondadori, p. 69), «Conosci te stesso, sii tu» (edizione Zanichelli). In *Qualcosa del corpo*, cit., p. 50, Papparo commentava così questo motto: «Diventa ciò che sei, non come un compito di riappropriazione della propria "verace" natura di là dalle "falsificazioni" che hanno reso straniero-estraneo a sé il "vero Sé", come se si dovesse solo svolgere quello che già è fissato ab origine dalla Vita pre-Rappresentazione, ma piuttosto [...nel senso di] far trapassare-trasparire il proprio essere nello "spazio della sembianza illusoria", sì che il divenire-sé somigli, invece che a una rigida e venerata costruzione statuaria, a una metamorfica e plastica composizione...».

⁴¹ Vv. 53-54 dell'edizione Bompiani. Vv. 33-34 dell'edizione BUR: «Dobbiamo sempre guardare la misura d'ogni cosa in accordo col nostro stato», p. 89. Così invece l'edizione Mondadori: «Sempre dal proprio rango guardi ognuno la misura d'ogni cosa», p. 65.

⁴² F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 266.

⁴³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VIII, tomo III, Adelphi, Milano 1974, 14 (134).

Siamo fatti di spirito o di corpo? O di una «terza cosa», come affermava Nietzsche quasi 140 anni fa? La domanda non è banale. Se da un lato l'avvenuta morte di Dio non ci consente di confidare nell'anima immortale da sottrarre ai tormenti della carne per destinarla al giudizio finale, da un altro lato una visione scientifica meccanicistica riduce tutto al corpo, inteso come puro pezzo di materia, impoverendo la nostra esperienza vitale. Oltre questi due momenti, Nietzsche intuisce uno spazio che resta ancora tutto da esplorare, che è allo stesso tempo fisico e morale, biologico e sociale. Così questo libro continua e approfondisce un lavoro di ricerca su Nietzsche iniziato da Papparo oltre 25 anni fa, prima con *La passione senza nome* (1997), poi con *Qualcosa del corpo* (2016), prendendo in analisi non più soltanto i testi del filosofo tedesco, ma le sue interpretazioni più recenti. Non solo Heidegger (e la filosofia francese del secondo Novecento: Bataille, Deleuze o Derrida), ma alcuni pensatori "amici": Stiegler, Masullo, Giametta, Moroncini, Mazzarella, Vitiello, Giugliano... Un confronto incessante che dà a questo libro la peculiare fisionomia di uno *scritto al margine* dei tanti testi presi in esame.

Felice Ciro Papparo è professore ordinario di Filosofia Morale presso l'Università "Federico II" di Napoli. Si è occupato prevalentemente delle questioni riguardanti la costituzione della soggettività, anche in relazione al problema del corpo, e alle loro ricadute in senso antropologico ed etico, attraversando fenomenologia, psicanalisi e letteratura. È autore di oltre 60 pubblicazioni, fra saggi e monografie, su Nietzsche, Freud, Valéry, Bataille, Michel Henry. Fra i suoi ultimi libri: *In questo groviglio mortale. Due studi freudiani*, Quodlibet 2020, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, ETS 2016, *Textura rerum. Parvenza apparenza appariscenza* (con L. V. Distaso), ETS 2015, *Sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, ArtstudioPapparo2015.

ISBN 978-88-6887-083-6

DOI 10.6093/978-88-6887-083-6

ISBN 978-88-6887-083-6



9 788868 870836